

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA



EL ETERNO RETORNO Y LA NARRACIÓN:  
*continuidad y discontinuidad (narración y creatividad)* en el pensamiento de  
Friedrich Nietzsche

TESIS DOCTORAL DE:

**TEODORO MANUEL MORA MÍNGUEZ**

DIRIGIDA POR:

**ELOY RODRÍGUEZ NAVARRO**

Madrid, 2013

**EL ETERNO RETORNO Y LA NARRACIÓN:  
*continuidad y discontinuidad (narración y  
creatividad)* en el pensamiento de  
Friedrich Nietzsche**

**Tesis doctoral presentada en la U. C. M.**

**Doctorando: Teodoro Manuel Mora Mínguez**

**AÑO 2013**

**Trabajo de investigación para aspirar al título de:**

**Doctor en Filosofía**

**Dirigido por el Dr. Eloy Rodríguez Navarro**

**Departamento I: Filosofía Teórica**

**Facultad de Filosofía**

**Universidad Complutense de Madrid**

**2013**

## AGRADECIMIENTOS

La realización de esta tesis doctoral sobre el eterno retorno en Nietzsche y las distintas interpretaciones que se han dado a lo largo del siglo XX ha sido posible por el programa de doctorado del Departamento I de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid: «Filosofía: naturaleza, cultura, lenguaje y libertad», lo cual me posibilitó realizar un trabajo preparatorio sobre la crítica a la Filosofía de la Historia en la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, y, gracias al cual, pude investigar más a fondo las cuestiones que finalmente he desarrollado en la tesis.

En primer lugar, por encima de toda otra consideración, he de destacar la encomiable y meritoria labor de mi profesor y tutor de la tesis, el Dr. Eloy Rodríguez Navarro, ya que con sus sugerencias y su fina intuición, visualizó y anticipó algunas de las cuestiones claves que son tratadas en la tesis en referencia a los motivos y fundamentos del pensamiento del eterno retorno en Nietzsche.

Quiero destacar también la colaboración que tuve por parte de otros profesores de la Universidad Complutense que, habiendo querido participar en la investigación, no pudieron debido a causas ajenas a su voluntad, entre ellos, sobre todo, el Dr. Felipe Ledesma Pascal, por su inestimable ayuda en la traducción de los textos originales en alemán de Nietzsche.

Por último, me gustaría agradecer la ayuda y el trabajo material que me han brindado alguno de mis compañeros, principalmente, José Javier Torija Rodríguez y Raquel Suárez Río, en cuanto a la estructuración formal del texto.

Gracias a este impulso he conseguido que este texto que ahora les presento sea lo más comprensible para todos y tenga la mejor forma posible, para poder transmitir su contenido en relación a las interpretaciones que estimo, más importantes, acerca del significado del eterno retorno en Nietzsche, para poder transmitir su contenido respecto de las interpretaciones que estimo más importantes sobre el significado del eterno retorno en Nietzsche.

## INDICE

AGRADECIMIENTOS .....	3
SIGLAS de las obras de NIETZSCHE utilizadas en la TESIS.....	7
PREFACIO: IDEA GENERAL DE LA TESIS.....	8
MÉTODO Y OBJETIVO.....	11
INTRODUCCIÓN.....	16
LA NECESIDAD DE LA POSIBILIDAD DEL ER.....	16
A) Como posibilidad lógica: Presentación y necesidad del lenguaje de Nietzsche para hablar del ER.....	17
B) ER como posibilidad ética en la Historia: .....	25
B.1. Relación entre la narración, la Historia y el ER .....	25
B.2. La posibilidad de la repetición variable o invariable de los acontecimientos en relación con la libertad .....	34
C) Como posibilidad ontológica: La actualidad del <i>pensamiento abismal</i> .....	39
PARTE PRIMERA: .....	44
GÉNESIS DEL CONCEPTO DE «ER» EN NIETZSCHE.....	44
1. IDEAS PREVIAS AL DESARROLLO DEL CONCEPTO DE «ER».....	45
2. «LA UTILIDAD DE LA HISTORIA DE LOS FILÓSOFOS PREPLATÓNICOS»: ER COMO POSIBILIDAD LÓGICA A PARTIR DE LA LECTURA DE LOS TEXTOS JUVENILES DE NIETZSCHE.....	62
3. SENTIDO DE LA INTUICION INTERNA DEL ER EN G.C. ....	76
3.1. ¿Qué significa «Gaya Scienza»? .....	76
3.2. La «muerte de Dios» contemplada desde el <i>nuevo horizonte</i> .....	80
3.3. Los nuevos horizontes, los escenarios de G.C. o cómo preguntar a «quién» ....	87
3.4. «Instante y eternidad»; «La carga más pesada» .....	91
3.5. Consecuencias que se siguen del ER: <i>πάθος</i> y <i>ῥθος</i> . El fatalista, el estoico y más allá del epicúreo.....	102
4. DOCTRINA CENTRAL EN A.H.Z.: «EL MAESTRO DEL ER». RECONSTRUCCIÓN DETALLADA DESDE LA NARRATIVIDAD EN A.H.Z. ...	114
4.1. Introducción: Zarathustra o la senda hacia el <i>superhombre</i> .....	114
4.2. El valor de la palabra y el silencio en la transmisión del ER.....	125
4.3. El amanecer ante «la muerte de Dios» en A.H.Z. Prólogo y Primera Parte .....	135
4.3.1. «La salida del sol» .....	135
4.3.2. Prólogo: El primer discurso de Zarathustra .....	141
4.3.3. Las tres transformaciones .....	145
4.3.4. Los discursos de Zarathustra.....	148
4.4. El uso de la VP como «La virtud que hace regalos»: Segunda Parte .....	151
4.4.1. Las canciones de Zarathustra.....	154
4.4.2. Ruido y furia: Los <i>grandes acontecimientos</i> , la política .....	157
4.4.3. El presentimiento del E.R: justicia, redención y silencio .....	160
4.5. La transmisión del ER: Tercera Parte.....	169
4.5.1. <i>Excursus</i> basado en un texto de la O.P. ....	169
4.5.2. De la visión y el enigma .....	171
4.5.3. El convaleciente .....	179
4.5.4. Las canciones de baile del anillo del retorno .....	180
4.6. La necesidad de mostrar a «los hombres superiores»: Cuarta Parte.....	184
5. DESARROLLO ANALÍTICO DE LA TRANSVALORACIÓN DEL ER EN LOS «NACHTLAGE» (DESDE A.H.Z.) HASTA EL FINAL DE SU OBRA.....	198
5.1. El nuevo modelo del filósofo-artista del futuro a la luz de Zarathustra ¿Para qué es <i>demasiado tarde</i> ? .....	198

5.2. Desarrollo analítico del ER en los aforismos de sus últimas obras.....	210
5.2.1. Los póstumos de 1881- 1885 .....	210
5.2.2. Los póstumos de 1885-1888 .....	219
<b>PARTE SEGUNDA.....</b>	<b>228</b>
<b>GENEALOGÍA Y EXPOSICIÓN .....</b>	<b>228</b>
<b>DE LAS INTERPRETACIONES SOBRE EL ER.....</b>	<b>228</b>
INTRODUCCIÓN .....	229
A) INTERPRETACIONES TEMÁTICAS DEL ER: INTERPRETACIONES CIENTÍFICAS, INTERPRETACIONES ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICAS E INTERPRETACIONES ONTOLÓGICAS .....	232
6. POSIBLES REFUTACIONES CIENTÍFICAS DEL ER.....	232
6.1. Interpretación cosmológica: la conservación de la energía y la Termodinámica.....	233
6.2. Interpretación biológica: «Instinto de conservación» frente a repetición de la Historia.....	243
7. INTERPRETACIONES ANTROPOLÓGICAS: KLOSSOWSKI Y EL <i>CIRCULUS VITIOSUS DEI</i> , Y MILAN KUNDERA Y EL <i>MAYOR PESO</i> .....	255
8. INTERPRETACIONES ONTOLÓGICAS: LAS VUELTAS DEL <i>ANILLO DEL SER</i> : «SER DEL DEVENIR / DEVENIR DEL SER». DIFERENCIAS EN EL ER SEGÚN M. HEIDEGGER Y G. DELEUZE .....	261
9. RESUMEN DE LAS PRINCIPALES INTERPRETACIONES DEL ER (« <i>EWIGE WIDERKUNF</i> » ).....	273
B) LAS INTERPRETACIONES DE SU OBRA .....	280
BAJO EL OJO DE NIETZSCHE.....	280
INTRODUCCIÓN .....	280
10. LA INTERPRETACIÓN MONUMENTAL DE NIETZSCHE.....	282
10.1. La explosión de interpretaciones a comienzos del siglo XX, y la «interpretación monumental» de la <i>obra maestra</i> no escrita .....	282
10.2. Un auténtico <i>monumento filosófico</i> a la obra de Nietzsche: El <i>Nietzsche</i> de Martin Heidegger .....	297
10.3. Las otras interpretaciones más importantes sobre Nietzsche surgidas a la sombra de la interpretación de Heidegger.....	305
11. LA INTERPRETACIÓN ANTICUARIA DE NIETZSCHE.....	317
11.1. Los preámbulos existencialistas .....	317
11.2. El intermedio hacia el estructuralismo: G. Bataille.....	323
11.3. Los autores estructuralistas hasta el postmodernismo.....	326
12. LA «INTERPRETACIÓN CRÍTICA» DE NIETZSCHE .....	332
12.1. La crítica material: la Escuela de Frankfurt y sus allegados.....	332
12.1.1. La visión de un marxista heterodoxo. Las <i>Tesis de la Historia</i> de Walter Benjamin .....	333
12.1.2. La <i>Dialéctica de la Ilustración</i> : Max Horkheimer y T. W. Adorno .....	342
12.2. Hannah Arendt y su «filosofía de la natalidad».....	346
<b>PARTE TERCERA .....</b>	<b>357</b>
<b>CONCLUSIÓN DE LA TESIS.....</b>	<b>357</b>
<b>POSIBLE INTERPRETACIÓN DEL ER DE NIETZSCHE .....</b>	<b>357</b>
13. SINOPSIS DEL CONTENIDO DE LA TESIS.....	358
13.1. Coherencia entre la idea y la intuición del ER: Enunciado de la tesis y sus partes .....	358
13.1.1. Los elementos de la intuición del ER .....	358
13.1.1.a. La vivencia paradójica .....	359
13.1.1.b. La experiencia del artista ante lo sublime .....	359
13.1.2. Los elementos de la idea del ER.....	360
13.1.2.a. La combinatoria finita.....	361
13.1.2.b. La metáfora del <i>libro de la naturaleza</i> .....	361
13.1.2.c. La escritura como transmisión.....	362
13.1.2.d. La narración.....	363

13.1.3.	Los elementos integradores de la intuición y la idea .....	363
13.1.3.a.	Los elementos sincrónicos en el relato .....	364
13.1.3.b.	«La inocencia del devenir» .....	366
13.2.	Réplicas y contrarréplicas .....	368
13.2.1.	Primera idea: la conciencia extática del tiempo .....	368
13.2.1.a.	Réplica a la idea 1: solipsismo .....	369
13.2.2.	Segunda idea (reformulación del contenido intuitivo y de la idea del ER, puntos: 1, 2, 3 y 4) .....	369
13.2.2.a.	Réplica a la idea 2: lo infinito compuesto de lo finito (Puntos 3 y 4) .....	372
13.2.2.b.	Contrarréplica: lo finito y lo infinito virtual .....	372
13.2.3.	Tercera idea (Puntos 3, 4 y 5 del Enunciado Tesis) .....	373
13.2.3.a.	Réplica a la idea 3: imposibilidad de afirmar la sincronía .....	376
13.2.3.b.	Contrarréplica de 3.1: posibilidad de fundar la sincronía en el <i>Kairós</i> .....	377
13.3.	Las versiones que se siguen de la intuición del ER .....	379
13.3.1.	Actualismo .....	379
13.3.1.a.	Paradoja 1: la imposibilidad del cambio .....	380
13.3.1.b.	Paradoja 2: la inutilidad de la predicción .....	382
13.3.1.c.	Paradoja 3: Nietzsche, ¿discípulo de Platón? .....	385
13.3.2.	Variacionismo .....	387
13.3.2.a.	El actualismo en el ER en Heidegger .....	391
13.3.2.b.	El variacionismo del ER en Deleuze .....	394
13.4.	Resumen de la trayectoria de la idea de ER en Nietzsche .....	404
13.4.1.	La intuición anterior al pensamiento del «ER»: tragedia inocencia del devenir .....	404
13.4.2.	Desde los escritos juveniles al <i>Zaratustra</i> .....	414
13.4.3.	La complementación entre VP y ER que Nietzsche no llevó a cabo y la dominación como evidencia de VP .....	419
14.	CONCLUSIÓN .....	435
UN «ER EN VARIACIÓN» DENTRO DEL TIEMPO DE LA	NARRACIÓN: « <i>TIEMPO-PARA-CONTARLO</i> » .....	435
14.1.	La «inocencia del devenir» y el cinismo como las bases del <i>pensamiento</i> <i>abismal</i> .....	442
14.2.	La doble afirmación del espacio (lo grande y lo pequeño) y el devenir (el instante y la eternidad) .....	443
14.3.	Las influencias de Kant y Schopenhauer y de Hume y Spinoza en el ER .....	444
14.4.	El nuevo <i>ethos</i> natural de Nietzsche desde la afirmación del ER: «Lo que quieras, quíerelo en ER» .....	445
14.5.	La narración desde el ER (la estructura retroalimentada del relato) y el ER de la narración (el círculo hermenéutico) .....	447
14.6.	La narración como la historia abierta hacia el futuro: complementariedad entre ER y narración .....	449
14.7.	La narración como «un nuevo empezar» dentro de un «mar abierto» .....	450
14.8.	Epílogo: En qué medida nuestro variacionismo se aparta del de Deleuze .....	452
14.9.	Anexo: actualidad de Nietzsche y de su mirada a la Tierra dentro de la ciencia actual, un posible camino de salida del nihilismo .....	455
BIBLIOGRAFÍA .....		461
I.	Obras de Nietzsche .....	461
II.	Biografías .....	463
III.	Acerca de su obra: interpretaciones actuales (consultados y citados) .....	464
IV.	Tesis consultadas .....	467
V.	Libros y artículos de otros autores consultados y citados .....	467
VI.	Trabajos monográficos de profesores y recopilación de artículos consultados .....	472
VII.	Diccionarios y obras de consulta de Filosofía y Mitología .....	473
VIII.	Mención a obras literarias en la tesis .....	474

## **SIGLAS de las obras de NIETZSCHE utilizadas en la TESIS**

*A. Aurora*

*A.C. El Anticristo*

*A.H.Z. Así habló Zaratustra*

*C.I. Consideraciones intempestivas*

*E.H. Ecce Homo*

*E.C.S. El caminante y su sombra*

*G.C. La gaya ciencia*

*G.M. La genealogía de la moral*

*H.D.H. Humano, demasiado humano*

*M.A.B.M. Más allá del bien y del mal*

*N.T. Nacimiento de la tragedia*

*N.V.W. Nietzsche vs Wagner*

*O.I. Ocaso de los ídolos*

*O.P. Obra póstuma*

*V.M.S.X. Sobre verdad y mentira en  
sentido extramoral*

## **Abreviaturas de términos más utilizados en la tesis**

ER Eterno Retorno.

VP Voluntad de Poder

SH Superhombre

(Los textos en original de Nietzsche están tomados del *HKA: Historische Kritische Ausgabe* de Walter de Gruyter, Munich, edición digital (1994), aunque incluye las ubicaciones en *KGW (Kritische Gesamtausgabe Werke)* y *KSA (Kritische Studienausgabe)*).



## **PREFACIO: IDEA GENERAL DE LA TESIS**

El ER en la filosofía de Nietzsche concibe el curso de la Historia desde dos dobles afirmaciones conjuntas del devenir.

Es una doble afirmación en el tiempo, ya que, al querer lo sucedido en el «aquí y ahora» y quererlo en ER, está afirmando dos veces el tiempo. En efecto, al igual que la verdad necesita ser afirmada dos veces (una, al darse, y otra, en su comprobación como los pies sobre los cuales se apoya la realidad), del mismo modo, el devenir, que es el fundamento de la realidad, se apoya en una doble afirmación: un doble y «santo decir Sí».

Esta doble afirmación se articula también doblemente en el espacio, teniendo en cuenta la relación del todo con las partes y de las partes con el todo. De ahí que se contemple tanto el tiempo en el devenir que constituye «lo grande», los grandes *acontecimientos*, como el tiempo en el devenir que constituye «lo pequeño», es decir, en la minúscula vida individual del «aquí y ahora», que muestra su complejidad lo mismo que la narración de una novela.

Este individuo se encuentra enmarcado en esta dos veces doble afirmación, articulada tanto en el espacio como en el tiempo; en el espacio, en relación a «lo grande», a los acontecimientos históricos y en relación a «lo pequeño», los gestos de la vida individual; en el tiempo supone una doble dirección temporal, tanto hacia el presente en el «aquí y ahora», como hacia el futuro y la historia, como resultado que se encuentra conectado, a su vez, a ese doble devenir conjunto de «lo pequeño» y «lo grande». En esta vida así doblemente afirmada, tanto en «lo grande» como en «lo pequeño», tanto hacia el presente como hacia el futuro, se supone como fundamento del devenir, la «inocencia del devenir» como el trasfondo del relato de las historias en las que se aúna el conjunto de todas las vidas humanas, pero no entendidas como mera suma de las distintas vidas, en tanto que Historia universal, sino como una característica común compartida de todas ellas. Por ello, según Nietzsche, solamente quien da cuenta de esta doblemente doble afirmación en el espacio

y el tiempo (en «lo grande», pero también en «lo pequeño»; en el «aquí y ahora» pero también para la eternidad) afirma el devenir.

Por el contrario, Nietzsche considera que los filósofos en vez de afirmar el devenir, lo que han venido haciendo hasta ahora ha sido negarlo, y para ello se han basado en la idea de un «mundo verdadero», semejante al «mundo de las ideas» de Platón, y al *noúmeno* o «ser-en-sí» de Kant. Han estado llevando el devenir hacia *trasmundos*, tal y como hace la religión al poner la esperanza de los seres humanos en las recompensas o los castigos eternos del *otro mundo*. A esta forma de pensar y concebir el devenir en su conjunto que oculta el compromiso con la «inocencia del devenir» para construir *trasmundos* finalistas, es a lo que llama Nietzsche *Nihilismo*. Él establece, por tanto, el comienzo del Nihilismo (al que quiere combatir con el ER en sus textos a partir de G.C. y sobre todo en A.H.Z.) en la corriente histórica comenzada por Platón en el terreno de la Teoría del Conocimiento y que, junto con el concepto teológico cristiano de la Providencia dentro de la concepción de un tiempo lineal, llevaría a la creencia en el progreso infinito como *huida hacia delante* de la Historia y que la corriente del historicismo romántico habría llevado, en el siglo XIX, a la generalización de la conciencia histórica, conduciendo a la Historia a la culminación de dicho Nihilismo.

Nietzsche ofrece como alternativa a este Nihilismo, basado en la creencia del progreso infinito y la conciencia histórica del historicismo, su intuición del ER de todas las cosas, y con ello, la salida de una vida hacia la *auto-trascendencia*. Pero sin que ésta, por una parte, quede abocada a la búsqueda de un sentido de lo Trascendente (como había venido siendo el camino de los llamados por Nietzsche *transmundanos*), y, por otra parte, asuma el devenir histórico en el que se concentra el destino, nunca prefijado ni predecible, de la Humanidad, dentro de la relación e interacción de esos individuos que la conforman.

Estos individuos humanos, según el ER, no serán ya tratados ni como individuos ni como sujetos, sino como el valor que encarna su grado de VP. Serán la relación entre lo que pueden llegar a ser y lo que ya son. Así, no son considerados como individuos recortados sobre el fondo de un ideal

establecido de antemano (no son *siluetas*, sino seres con el *relieve* que les confiere su grado de VP). De aquí su impronta antiplatónica y, por otro lado, también, a la contra de todo pensamiento teológico en torno a la redención y a cualquier modelo de perfección previamente establecido, ya sea en las figuras de: «el santo», «el genio» o «el artista».

El pensamiento del ER refleja una Humanidad alejada de todo tipo ideal construido con anterioridad. Lo que Nietzsche enuncia como SH (como lo que completa el horizonte de conceptos formados por: ER, V.P e «inocencia del devenir») no es tanto un nuevo tipo ideal de hombre, cuanto aquel que encarna este desafío de decir doblemente «Sí», hacia el «aquí y ahora» y hacia el futuro, que es, según Nietzsche, en lo que consiste asumir en la vida la intuición del ER. Asumir esta doble afirmación es por lo que Nietzsche dice: «Yo os aconsejo el amor al lejano»<sup>1</sup>.

Nosotros nos preguntamos, desde el entramado de los conceptos derivados de la intuición del ER, si este entramado no supondría ya una estructura formada por los mismos elementos a partir de los cuales el ser humano construye el relato de su existencia. Esto es, ¿y si el ER tuviese la misma estructura que la narración? Más aún: ¿y si el propio Nietzsche hubiese dejado en el texto de *A.H.Z.* el ejemplo y el modelo más acabado de la intuición del ER en la forma de expresarlo, es decir, en el relato mismo sobre la historia de Zaratustra?

Esta cuestión en particular es algo que vamos a intentar exponer como la columna vertebral de toda la tesis, cuestión ésta desde la que contemplaremos la posibilidad, en la intuición del ER, de la creatividad, la diferencia y la discontinuidad, y cómo su posibilidad se refleja o no en su obra. Éstos son los aspectos que hacen que la reflexión de Nietzsche se haga tomando como centro la dimensión futura del ser humano: «*El futuro y lo remoto sean para ti la causa de tu hoy*»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*: Primera Parte. «Del amor al prójimo»: «zur Nächstenliebe rathe ich euch nicht: ich rathe euch zur Fernsten-Liebe». Ibid- Text 16; KGW = "VI- 1.73"; KSA="4.77"

<sup>2</sup> Ibid. «Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute»id=Zal- Text-16; KGW

## MÉTODO Y OBJETIVO

La intención central de esta investigación estriba en mostrar la relación entre el ER y la estructura interna de la narración como estructura común de todo relato sobre el instante presente. Para hacernos cargo de esta indagación vamos a profundizar en el ER como intuición propia de Nietzsche y como idea que aparece a lo largo de la Historia de la Filosofía en distintos autores, profundizando en las distintas exposiciones que hizo Nietzsche sobre el concepto de ER. También vamos a estudiar la naturaleza del ser humano para ahondar en el concepto de narración, ya que el ser humano es el ser que «vive dos veces», al vivir tanto en lo vivido como virtualmente a través de la narración de lo vivido. De ahí que podamos aventurar que este tiempo doblemente vivido es el tiempo de la narración, que, o bien resulta ser el mismo, o bien resulta una derivación del tiempo concebido como tiempo de la decisión individual en el instante, presente a partir de la memoria y de la imaginación y de las acciones o potencias que las acompañan: el recuerdo y el olvido.

El ER en Nietzsche es pensado como recusación de la temporalidad lineal. Esta recusación se pone en conexión con la narración como fundamento de toda forma de historicidad. Para abarcar esta doble temática del ER y de la narración de forma conjugada hemos considerado que la mejor manera es seguir el *método genealógico* de Nietzsche.

Siguiendo este método, Nietzsche pretendía haber encontrado los fundamentos en los que se basa la metafísica y, desde esta perspectiva, realizó la crítica histórica a las bases de su sociedad contemporánea. Por ello, consideramos que ya que él lo consideró como el método más importante para

---

=”VI - 1.73”; KSA=”4.77”.

aclarar la génesis y origen de las intuiciones y los sentimientos morales, de la misma manera podría ser el método más válido para llegar al fundamento de su intuición del *pensamiento abismal* del ER.

Así que, desde este enfoque metodológico, vamos a seguir la génesis de la intuición del ER en nuestra búsqueda de la posible conexión entre el ER y la narración, tanto en su obra como en las interpretaciones que de ella se han hecho. El seguimiento de este método nos lleva a dividir esta tesis en tres partes:

En la primera, indagaremos, siguiendo un orden cronológico, los textos en los que se trata el ER y la narración, tanto en los libros publicados por Nietzsche como en sus fragmentos póstumos (*O.P.*). Así, comenzaremos por los textos de Nietzsche sobre la construcción metafórica y teórica de la intuición del ER, que Nietzsche tuvo en Silvaplan en agosto de 1881. Acto seguido, analizaremos su obra partiendo de *C.I.*, pasando por los principales libros de su «etapa ilustrada», en particular la *G.C.*, hasta la elaboración narrativa y metafórica de *A.H.Z.* como comienzo de su etapa tercera, y hasta las distintas tentativas de construcción del concepto de ER presentes en *O.P.* desde las que quiso dotar a su idea del ER de una estructura teórica casi científica.

En la segunda parte estudiaremos las principales interpretaciones del ER en Nietzsche que se han dado a lo largo del siglo XX, teniendo en cuenta tanto los textos como el contexto de las diferentes interpretaciones. Además del enfoque genético e histórico consideramos que el ER ha dado lugar a muchas interpretaciones, tanto científicas como literarias y antropológicas, que han calado en la reflexión filosófica. Por esta razón analizaremos, en el primer bloque (A) de esta segunda parte, los distintos enfoques temáticos que dan dichas interpretaciones sobre el ER, y en concreto: el científico, el antropológico y el ontológico. Con la adopción de este doble enfoque, genético-histórico y temático, pretendemos dar cuenta de las distintas perspectivas sobre el ER de la manera más amplia posible, al considerarlas tanto en su contexto histórico dentro de la Filosofía, como en su relación con otras disciplinas.

Un segundo bloque (B) de esta segunda parte estará dedicado a las más importantes interpretaciones filosóficas de la filosofía de Nietzsche y, en particular, del ER. Los textos de Nietzsche, referidos en la primera parte, serán la base sobre la que se sustentarán estas principales interpretaciones.

Finalmente, en la tercera parte, nos referiremos a la interpretación que aventuramos como la más posible y completa al partir del análisis de las distintas posturas contrapuestas que forman el cuerpo de la tesis propuesta. Consideramos que la interpretación que ofrecemos es la que da cuenta de la relación existente entre el ER (como tiempo que recusa la temporalidad lineal) y la estructura interna de la narración (como principio de todo relato) y, por ello, de toda posible construcción histórica que se basa en las actitudes que hacen posible la historicidad del ser humano: imaginación y recuerdo, y también, por supuesto a sus contrarios, a los que Nietzsche considera aún más importantes, es decir: *la memoria y el olvido*.

De lo que aquí se trata es de dar una interpretación lo más correcta y coherente de la relación que puede establecerse entre el elemento de ruptura que implica su mensaje, que es el ER, pero que está pensado desde la repetición de lo ya existente, de «lo mismo», respecto del elemento tradicional que supone la narración de las historias, aunque que, de hecho, la narración es el elemento que introduce toda novedad y discontinuidad, al integrar cada historia en el conjunto de todas las historias y enmarcarlas así dentro del fluir del devenir temporal.

Para ello hay que establecer el tenso equilibrio entre las dos actitudes soberanas de Nietzsche, que entre sí resultan solidarias. De un lado, su *páthos*<sup>3</sup>, que para Nietzsche consiste en «soportar la mayor cantidad de verdad posible»<sup>4</sup>,

---

<sup>3</sup> *Páthos* (πάθος) proviene del griego clásico, del verbo πάσχειν, sufrir, padecer; y que más tarde dará lugar en castellano a las *patologías* médicas y psíquicas de los individuos. *Páthos* se considera en la filosofía como un estado de ánimo, una tonalidad anímica a partir de la cual se afronta la existencia en su totalidad: así se habla en sentido figurado de: «*El páthos de los estoicos, de los epicúreos*». *Páthos*, para ilustrarlo mediante un ejemplo mitológico, sería la actitud física del personaje de *Atlas*, que soporta el peso de la Tierra sobre sus espaldas.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, § 39:  
«Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formarse parte de la

esto es, el elemento que implica el conocimiento trágico de la vida y la afirmación mítica en su eterno retornar en toda época y lugar, lo cual supone el elemento sincrónico de la temporalidad y que está presente en toda narración del pasado. Y, de otro lado, su *ethos*<sup>5</sup>, que consiste en lo que podríamos considerar como el intento, presente en toda su obra, de «*desmistificar la realidad para remistificar*», esto es, el volver a *encantar* la realidad desde un conocimiento interno que acaba con la ilusión de los *trasmundos* de lo trascendente, para afirmarse sobre la capacidad de autotranscenderse del ser humano, sin tener necesidad de evadirse hacia la búsqueda de un sentido trascendente.

Esta acción de remistificar la vida, supone tomar las fuerzas de lo a-histórico, prestadas del *contramovimiento* del arte, según lo expresaba Nietzsche ya en *C.I.*, para revivificar la historia y la vida humana convirtiéndola en narración a través de la eternización del instante desde la aceptación de la intuición del ER. Este tenso equilibrio entre este *páthos* y este *ethos* constituiría el elemento *dionisiaco* de la reflexión de Nietzsche sobre el ER, y todo ello desde la perspectiva de un ateísmo coherente, basado en la inmanencia y la contingencia del ser humano y no sólo como un antiteísmo de carácter materialista, sino desde una óptica integradora de lo materialista y lo no materialista, sin recaer en los planteamientos teológicos de la trascendencia.

Finalmente, en esta última parte pondremos el acento en la hermenéutica aplicada a la filosofía de Nietzsche y a las claves de interpretación de la intuición del ER, como los fundamentos necesarios para llegar, desde el estudio del ER, a

---

constitución básica de la existencia, de tal modo que *la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de «verdad» que soportase* o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada». (Las cursivas son nuestras).

<sup>5</sup> *Éthos* (ἔθος) proviene también del griego clásico, su primer significado es el de costumbre, hábito. También con la letra «eta»: *êthos* (ἦθος) significa carácter o modo de sentir, actitud y modo de ser. De la expresión conjugada de ambos significados proviene el concepto «Ética» como la enseñanza acerca del comportamiento más adecuado, así como de la «Etología» como la disciplina científica que estudia el comportamiento animal. *Ethos* en filosofía se aplica a los comportamientos, a la conducta externa, podemos decir que el *ethos* es el modo de ser característico de cada individuo según el hábito de sus costumbres. Si podemos poner un ejemplo mitológico sobre el *ethos*, tal y como hemos hecho con *páthos*, tomado como «saber estar» que es tomado como tal de los griegos, podríamos recordar a Ulises o incluso a Hércules. Mitos correspondientes no ya a titanes o a semidioses, sino a seres humanos, héroes.

la comprensión de la temporalidad y, en particular, en la relación entre el instante presente y su proyección hacia el futuro.

Como hemos señalado antes, el ser humano es ese ser que «vive dos veces», en el suceso y en la memoria del suceso, por eso, nosotros, para tratar de hallar el nexo entre el ER y el *tiempo de la memoria y de la imaginación*, que es el tiempo desde el cual se construye la narración (lo que para Nietzsche constituye: *memoria* y *olvido*), buscaremos a partir de estos elementos la relación entre la narración y la eternización del instante en el ER.

Por ello, nos centraremos en la recreación de este experimento mental, el realizado por Nietzsche, al pensar el *pensamiento abismal* del ER tomando en cuenta tanto la continuidad temporal de la narración como la discontinuidad y ruptura que supone la eternización del instante presente en el ER. Por lo tanto, al analizar esta doble dimensión de continuidad y de discontinuidad, descubriremos que la intuición que dio lugar al *pensamiento abismal* de Nietzsche, se basa en su peculiar acercamiento, desde este experimento mental, al «*laboratorio* de la creatividad», presente en la memoria y la imaginación humanas como el lugar en el que surge todo *novum* de la experiencia humana.



## INTRODUCCIÓN

### LA NECESIDAD DE LA POSIBILIDAD DEL ER

La posibilidad de plantear lo que Nietzsche llamó el *pensamiento abismal* del ER se sostiene a partir de tres enfoques:

(1) La posibilidad lógica de plantear un lenguaje que pueda recoger el sentido de lo dicho por esta expresión, rompiendo los diques de la categorización de los registros del lenguaje, tal y como señalarán Martin Heidegger y su discípulo, dentro de la corriente hermenéutica, George Gadamer.

(2) La posibilidad ética de que o bien el ER suponga una innovación, un plus con respecto a lo existente como «diferencia» creadora, tal y como lo toma Gilles Deleuze en su interpretación, o bien, en cambio, la posibilidad de que el ER sea sólo la convergencia recurrente de todo lo existente tal y como se ha dado. Se trataría, pues, en este último caso, del «ER de lo mismo», como ha sido planteado por Martin Heidegger. De ambas posibilidades en lo ético se seguirán consecuencias que afectarán a la carga ética del ER.

(3) Esta última interpretación del ER implicaría la repetición de lo óntico, tomando lo «óntico» como el conjunto de los seres, y lo «ontológico», como propiamente el *retorno* en tanto que es algo que supera a dicho conjunto, que es tal y como lo toma Heidegger en su interpretación, en su propuesta en la afirmación de la «Diferencia ontológica», con lo que desde esta posición se supone o abre esta tercera posibilidad: la ontológica.

La posibilidad que se afirma en virtud del estatuto que se le da al ER, y que establece cada interpretación de Nietzsche con relación al concepto de

«diferencia», es la posibilidad que ahonda en la investigación de la génesis y genealogía de la idea del ER, como idea presente, aunque no consciente aún, en pensadores como Spinoza, Leibniz, Lucrecio, Demócrito, hasta llegar a su primera fuente, Heráclito.

Consideramos que ahondar en estas cuestiones como presentación, en toda su dimensión, del problema del ER como *pensamiento abismal* y ponerlo en relación con la cuestión abierta de la «diferencia» en el debate filosófico actual es el modo más contextualizado y concreto de plantear posteriormente la cuestión de la convergencia y las diferencias en el pensamiento de los diversos autores que pudieron haber influido en la intuición que dio lugar a la idea del ER en Nietzsche, lo que nos llevaría a la aceptación de las tres posibilidades ya mencionadas: lógico-lingüística, antropológico-ética y óntico-ontológica, a las que está abierta nuestra interpretación como reformulación de las mismas.

#### **A) Como posibilidad lógica: Presentación y necesidad del lenguaje de Nietzsche para hablar del ER**

El objeto de este primer apartado de la investigación consiste en sugerir cuál pudo ser la necesidad interna («*Notwendigkeit*» en el original en alemán) que tuvo que plantear Nietzsche en su pensamiento en relación con la utilización de un modo de lenguaje distinto, en la medida en que su planteamiento sobre el ER, en su modo de expresarlo, rompe las barreras de la especialización funcional de las diversas esferas del pensamiento.

Para poder criticar, tal como hace Nietzsche, estas diversas esferas del pensamiento, debemos estudiar, en primer lugar, las categorías que se utilizaron en Grecia para lo que se llamó el «ser», lo «esente». Esto nos hace descubrir a qué se refiere Nietzsche con su intuición del «ER» como *pensamiento abismal*, pensamiento desfundamentador de tales categorías.

Estas categorías han sido estructuradas históricamente, al menos desde Aristóteles, desde estas tres perspectivas: univocidad, dialéctica y plurivocidad.

Univocidad entendida no en el sentido de que el significado remita a un solo referente, tomando una sola significación para cada término (tal y como está recogido en la filosofía del lenguaje actual), sino como el lenguaje propio, o el más adecuado para hablar de la trascendencia: lenguaje del «Uno - Todo», que lo incluye todo en su seno y que se encuentra más allá de lo empírico- sensitivo, incluyendo a lo empírico como el escalón más bajo. Se trata del lenguaje propio del «metafísico puro», tal y como lo encontramos en Spinoza o en Leibniz.

Dialéctica, surgida del objetivismo socrático y que, en su proyección más elaborada, aparece ante nosotros como método científico, método de la relación de oposición entre el sujeto y el objeto, implícitamente desde Kant y explícitamente a partir de Fichte, Schelling y Hegel hasta la epistemología de la ciencia actual.

Plurivocidad de la expresión creativa, que dota a cada término del lenguaje de una pluralidad de imágenes y metáforas y, con ello, de una peculiar perspectiva y que, en conjunto, hace que a todo contenido simbólico se le dote de un significado, de un sentido, tal y como aparece en el pasaje de A.H.Z. en el que Zaratustra habla de la valoración como «*la virtud que hace regalos*». Por tanto, la plurivocidad es la capacidad de donar distintos significados a una misma realidad, a un elemento de ésta o a un fenómeno, sea existente o no.

Es esta riqueza de los sentidos y significados aquello con lo que el ser humano dota con un sentido a la comprensión de todo lo circundante, debido a la *naturaleza* artificial simbólica del lenguaje humano. Pero es también aquello por lo que con cada uno de los significados, se abre cada una de esas perspectivas universales con que el ser humano interpreta el mundo y con cuya energía, según Nietzsche, «*quiere crear por encima de sí mismo*»<sup>6</sup>, que es lo que le hace, al construir su propio camino, ser un *ser histórico*.

---

<sup>6</sup> NIETZSCHE, F. «*Vom Wege des Schaffenden*»: «Del camino del creador». A.H.Z. Primera Parte. «der über sich selber hinaus schaffen will». Ibid-Text17; KGW="VI-1.76"; KSA="4.80".

Así, la característica de la plurivocidad es la que está presente en el lenguaje, la que conforma la parte creadora, creativa dentro de la actividad simbólica humana. Lo dialéctico o analógico y la univocidad o lenguaje de la unicidad no son sino derivaciones de dicha plurivocidad. Ambas suponen formas de aunar, clasificar y, como dice Nietzsche, de *embalsamar* los términos en conceptos *fosilizados* en una sola significación, tal y como hace la univocidad, u ordenados en series de conceptos conjuntados en pares contrapuestos, tal como hace la dialéctica.

El uso de los distintos modos de lenguaje, a su vez, marca distintos modos de pensamiento. Así, nos encontramos con el pensamiento de la *univocidad*, que plantea la predicción y expansión de los fenómenos, considerados externos a nuestra conciencia, desde una visión universal de un «Uno – Todo» la cual conforma el Universo como una unicidad plena de sentido (por descubrir).

El pensamiento de la *dialéctica*, se desarrolla desde su característica propia, que consiste en realizar la división en una dualidad fundamental entre objeto y sujeto y la lucha de potencias que se produce por la escisión entre el objeto en cuanto enfrentado al sujeto. Tal dispositivo dialéctico posibilita el ejercicio de las ciencias desde el juicio del *espectador objetivo* como dispositivo universalizador de este criterio.

El pensamiento basado en la plurivocidad, surgido de la capacidad re-creativa del ser humano, es forjador de nuevos «*limes*» intensivos en los que reside la flexibilidad léxica y plástica de todo lenguaje, del cual surge el perspectivismo estético. Este modo de pensamiento prefiere la analogía, procedente de la metáfora, y el símbolo, y no los recursos de la dialéctica y de la univocidad.

La lectura de Nietzsche, con su atípica forma de escritura y su modo de tratar estos temas, desmonta toda distinción entre registros de lenguajes y le crea al intérprete una necesidad exterior de releerle desde distintas perspectivas:

(1) La perspectiva del cosmólogo, que, desde el lenguaje de la univocidad, repasa la cosmología de los griegos presocráticos como maestros de la inmanencia, frente a la trascendencia legada por la Teología cristiana, y llega a poner las ideas de los autores presocráticos en relación con los conceptos científicos de su época, en particular con el energetismo del siglo XIX.

(2) La perspectiva del crítico científico que surge como contestación al lenguaje de la trascendencia en la univocidad. Esto, a su vez, abre dos perspectivas o estratos de lenguaje crítico:

a) La perspectiva del crítico científico como «*physiologos*» de la conducta humana y como historiador de un fenómeno, del que él previene y diagnostica (el *Nihilismo*) por la caída en barrena de los ideales de dicha trascendencia, en los que se basaba el mundo hasta la fecha.

b) La perspectiva del genealogista de la moral y de la cultura occidental, que se nos sugiere desde sus textos, a su vez, como contestación al lenguaje científico de la dialéctica entre objeto y sujeto. Esta perspectiva busca los orígenes de los conceptos de «bien» y de «mal», e intenta encontrar modelos que están en el pasado, renovándolos. Busca un nuevo modo de contar la historia de la humanidad desde sus prescripciones y diagnósticos sobre una nueva necesidad: la de la búsqueda del sentido del mundo desde la inmanencia y la contingencia.

(3) Y finalmente, adoptando el lenguaje de la plurivocidad, estaría la perspectiva del artista, que busca el *arte total* en la vida del individuo, basándose en el despliegue de todas las facetas creativas del individuo singular, para llevarlo al marco de referencia de la naturaleza. De aquí la multivocidad reflejada en el pensamiento de Nietzsche, tanto en la utilización, sobre todo en *A.H.Z.*, de un lenguaje de elevado lirismo, que le acerca a la poesía y que desde lo múltiple quiere elevar los conceptos hacia la belleza estética de las metáforas (más cercanas al ideal de lo que supera a lo universal humano contenido en fríos conceptos), cuanto en la utilización de los aforismos como forma de expresión en

prosa de los pensamientos y, asociado a éstos, el conceptismo<sup>7</sup> o uso de conceptos desde distintos registros y significados.

Lejos de delimitar cada uno de los «universos de sentido» en un registro determinado que resultara el más adecuado a su uso, habría que buscar los senderos que comunican a los distintos tipos de discurso y dejar de lado la aceptación de cada uno de los tres tipos de lenguaje, tal como se han considerado desde la univocidad, la dialéctica y la plurivocidad, con la metáfora de las «tres esferas del espíritu», es decir, como *pensamiento, ciencia y arte*. Pretensión esta de buena parte de los realismos científicos, que marcan así la delimitación interna desde una «ontología regional» racionalmente organizada en ejes de motivación y de cálculo previo en relación con los conceptos a definir.

Para ello, hay que calar en la profundidad de cada uno de estas dimensiones o características del uso del lenguaje y a los distintos modos de pensamiento a que dan lugar y, a su vez, cómo éstos toman el concepto de «diferencia» y el diferir en el espacio y en el tiempo como un elemento con distinta significación.

En el caso de la univocidad, la diferencia se toma desde la identidad y la no repetición, desde la eternidad del sentido en una unión de relación idéntica entre significante y significado.

En el caso de la deriva científica de la dialéctica entre objeto y sujeto, la diferencia se toma como juicio compartido por una multiplicidad de individuos. Aquí, la diferencia es abstraída, se han eliminado los elementos singulares para centrarse en la «*differentia species*», es decir, en lo que hace igual a los individuos similares. Es la lógica de la repetición en la especie.

En el caso del planteamiento de la multivocidad, no se podría llegar a un concepto general que no sea el de la propia diferencia entre todas las

---

<sup>7</sup> Baltasar Gracián (1601-1658). Religioso de profesión, fue discípulo de Francisco de Quevedo, iniciador del Conceptismo como referencia literaria de quien Nietzsche consideraba su maestro, Schopenhauer.

perspectivas que no pueden ser aunadas en una visión consensuada, sino tan sólo en la unidad de lo diferente, en la integración disjunta de los singulares, en la repetición de lo diferente visto como una misma cosa, siempre cambiante, como «variaciones» de un mismo movimiento que es la vida, la voluntad presente en la existencia de lo múltiple.

Hasta aquí encontraríamos el seguimiento de la idea de «Voluntad» de Schopenhauer, que Nietzsche trasladaría a su pensamiento. Este pensamiento intentaría aunar, rompiendo sus bases y fundamentos, a las tres tradiciones, ya pensadas por Aristóteles, sobre el decir de lo que en Grecia se llamó el «ser», «lo esente»; es decir: la univocidad, el hablar de lo trascendente, la analogía, el hablar de lo semejante y el hablar desde lo dialéctico como su contrario; y la plurivocidad, el hablar sobre lo inmanente. Las tres tratan de cercar el ámbito de *lo que es* y, finalmente, nos dejan con la necesidad de repensar la base en la que se fundamenta toda nuestra determinación del conocimiento, esto es, «la diferencia».

Así, pues, no se podría empezar a escribir una primera palabra desde una concepción fija, previamente asumida, es decir, desde una idea preconcebida de los conceptos, y desde la que todo discurso posterior sería tan sólo el recubrimiento analítico de un concepto prefijado de antemano. Sólo la búsqueda del planteamiento de lo que previamente hemos ocultado allí en donde habremos de encontrarlo a continuación, éste es, tal y como señalaba Nietzsche, la raíz del conocimiento:

«El hombre no encuentra en las cosas finalmente nada más que lo que uno mismo ha introducido en ellas: el reencontrar se llama ciencia, el introducir: arte, religión, amor, orgullo (...)»<sup>8</sup>.

Por este motivo, tan sólo la búsqueda del planteamiento de esta necesidad interna al pensamiento de Nietzsche (descubrir la raíz de su lenguaje y de qué

---

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F.O.P.(*Nachlage*) 2(174):«Der Mensch findet zuletzt in den Dingen nichts wieder als was er selbst in sie hineingesteckt hat: das Wiederfinden heißt sich Wissenschaft, das Hineinstecken — Kunst, Religion, Liebe, Stolz». Aph: n =11055 id= VII 2(174) KGW="VIII- 1.151"; KSA= "12.153".

modo esta forma de utilizar el lenguaje y de concebir, desde éste, la búsqueda del conocimiento) condiciona su concepto central de ER , Lo cual significa que el estudio de estas cuestiones preliminares nos permite encontrar el rastro del *tesoro* dejado por el autor con sus palabras escritas en su obra, y nos hace posible dar con el principio rector de esa formulación y con el posible redescubrimiento del mundo a nuestro alrededor en todos sus aspectos bajo esa múltiple perspectiva.

Si no nos determinamos, al menos, a intentar encontrar la panacea universal, ni tampoco los últimos elementos básicos de todo conocimiento, ni a entrar en el «*laboratorio* de la creatividad humana», no podremos dar nunca con ese camino que se ha ido construyendo, destruyendo y reconstruyendo en múltiples y diferentes senderos cada vez que se encontró algo semejante.

Esto *semejante* es la necesidad de expresión de la realidad orgánica que nos mueve a descubrir nuestras propias metas. Consideramos que esto es lo que Nietzsche buscó con la investigación genealógica y también con su formulación poético-filosófica, que es su *Zaratustra* tanto como obra (A.H.Z.) como personaje, al que se presenta como camino a seguir, «camino del creador», para llegar a su modelo, que supera la sensibilidad del ser humano. Por ello, su lectura nos exige como un deber la insistencia de situarnos por encima de lo consabido, para concedernos un espacio de reflexión sobre nosotros mismos y de expresión vivida y pensada, teniendo como perspectiva la vida como ese constante experimento que supone el proceso del conocimiento.

Una pregunta que se podría plantear al propósito de esta tesis, y que podría dejarnos un espacio de reflexión, finalmente sobre nosotros, es la siguiente: ¿Cómo poder pensar con grandeza lo que Nietzsche consideró su *pensamiento abismal*: «*Abgrund Gedanken*», o pensamiento sin fondo, sin fundamento, aún cuando el camino del creador sea un camino que va hacia lo profundo, hacia lo fundamental, y dado que el pensamiento del ER por sí mismo destruye todo posible fundamento o fundamentación basada en un ser esente?



Este propósito es fundamental, puesto que este pensamiento exigía, al igual que todas «*las grandes cosas (lo) exigen, que o bien se calle sobre ellas o bien se hable con grandeza: con grandeza, es decir cínicamente y con inocencia*»<sup>9</sup>. ¿Cómo referimos, por tanto, a este pensamiento de este modo renovado, si es un pensamiento que ha sido *sobrevolado* y pensado por los filósofos durante un siglo? ¿Cómo no caer en el retruécano de lo obviamente admitido y lo re-pensado infinitas veces sobre un tema que parece manido y surcado de múltiples vías e itinerarios de posible interpretación?

En definitiva, ¿cómo pensar cínicamente y con inocencia el pensamiento que agotó el pensar de Nietzsche y que no ha agotado el pensar sobre el propio interpretar humano durante este siglo XX pasado? ¿Cómo repensar ese pensamiento que llevó a Nietzsche a la mayor perfección de su estilo y que era visto como el pensamiento *transvalorador* de todo lo existente? Pensar *con grandeza* en relación con los distintos modos de entender el lenguaje es pensar de una manera superadora de las distintas funciones de estos lenguajes. Pensar así supone convertir el lenguaje en un instrumento para la fundación, la inauguración, de nuevas perspectivas, a fin de abrir el mundo o lo que puede ser comprendido mediante ese lenguaje con una comprensión global.

Es ésta la necesidad que Nietzsche intentó plasmar: una llamada relacionada con un problema, con un interrogante, con una pregunta; un seguimiento de ese planteamiento y la necesidad de hacernos ver otros mundos y otras medidas del tiempo, de la voluntad, de la historia y de la creatividad humanas. Y todo ello *más allá de lo humano*, si eso pudiera ser. Sobre el esclarecimiento de todos estos interrogantes abiertos va a tratar este trabajo, en tanto que intento de interpretar su *pensamiento abismal* del ER.

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, F. Nachlage 11(415) «Große Dinge verlangen, daß man von ihnen schweigt oder groß redet: groß, das heißt cynisch und mit Unschuld». Aph: n = 12140, Ibid = "VII. 11(411)":KGW= "VIII-2 431"; KSA= "13.189". Noviembre 1887-Mayo 1888. Traducción al castellano de: *Fragmentos póstumos*, Vol. IV, p. 491. Ed.Tecnos, Madrid, 2006.

## B) ER como posibilidad ética en la Historia:

### B.1. Relación entre la narración, la Historia y el ER

«Un alma llena y poderosa no sólo se ejercita mediante dolorosos, e incluso, terribles privaciones, carencias, expolios, desprecios; sale de tales infiernos con mayor plenitud y potencia. (...) Creo que quien haya adivinado algo de las más subterráneas condiciones de todo crecimiento en el amor comprenderá a Dante cuando escribía sobre la puerta de su infierno: “**También a mí me creó el eterno amor**”»<sup>10</sup>.

Si suponemos que hay una posibilidad ética en el ER, en el sentido de un progreso, de una selección, en el conjunto de las vidas humanas tomadas como el curso de la Historia Universal, asumiendo la viabilidad del camino hacia el progreso humano (tomando como tal a la «Historia», y no el modelo providencial tal como aparece en Hegel), nos encontramos con un proceso en lucha que enfrenta a las voluntades de los individuos con la sociedad, esto es, a las vidas individuales y a sus biografías versus la Historia y el «Proceso Universal»<sup>11</sup>.

Desde este punto de vista, tomado como característico del Romanticismo historicista, partió el joven Nietzsche en *N.T.* Y este modelo lo estilizó para construir su metafísica del artista, y que luego criticaría en *C.I.*, en particular, en la Segunda consideración: «De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida». Partiendo de este criterio establecido en esta obra sobre la Historia, llevará

---

<sup>10</sup> NIETZSCHE, F. *O.P. (Nachlage)*: 7(39) «Eine volle und mächtige Seele wird nicht nur mit schmerzhaften, selbst furchtbaren Verlusten, Entbehrungen, Beraubungen, Verachtungen fertig: sie kommt aus solchen Höllen mit größerer Fülle und Mächtigkeit heraus: und, um das Wesentlichste zu sagen, mit einem neuen Wachsthum in der Seligkeit der Liebe. Ich glaube, der welcher etwas von den untersten Bedingungen jedes Wachsthums in der Liebe errathen hat, wird Dante, als er, über die Pforte seines *inferno* schrieb: “*auch mich schuf die ewige Liebe*“, verstehen» Nachgellassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887(7=Mp XVII 3b. Ende 1886- Fruhjähre 1887) Aph n: 11294, Id =”VIII.7 (39)”: KGW=”VIII 1315”; KSA= “12.316”.Final 1886- Primavera 1887. Traducción al castellano de: *Fragmentos póstumos*: Vol. IV, p.218. Editorial Tecnos, Madrid, 2006.

<sup>11</sup> «Proceso Universal» es el concepto que concibió Eduard von Hartmann, autor de la corriente de la izquierda hegeliana, como el motor que genera el movimiento de la Historia. La crítica a la que somete Nietzsche a este autor y a este concepto se verá más adelante en el Cap. 2 de la Parte Primera, pp. 55-67 de la presente tesis y en nota 54, p. 57, que trata sobre Eduard von Hartmann, y, en general, en todo el Cap. 2 en el que realizamos un análisis del texto de Nietzsche de la Segunda de las *C.I.*

a cabo su reformulación completa de este modelo desde el pensamiento del ER en A.H.Z.

Desde la óptica del romanticismo historicista, las grandes obras humanas se alzan por encima de los hombres que las realizaron, tomándolos a éstos como modelos del pasado, inscrito en ellas y como instrumentos para la construcción efectiva de estas grandes obras, que quedarían insertas para el futuro en la memoria colectiva de los hombres.

El curso de la Historia, en su realización, hace confluir las acciones individuales y las encauza por donde discurren los grandes ríos de los acontecimientos históricos, usurpando así las íntimas felicidades de los individuos particulares para construir, en la eternidad, su monumento a la infamia o a la belleza y la gloria.

Los héroes arriesgados son las piedras con las que se construyen las obras, como también lo son el arquitecto visionario, el genio; pero, y esto es lo grave, también lo son los fanáticos ejecutores de los déspotas sanguinarios. La línea que media entre ambas acciones, tanto las sublimes como las terribles, que suponen titánicos esfuerzos y consecuencias imprevisibles e inconmensurables, nunca estaría suficientemente delimitada al no poder distinguirse entre ellas, puesto que todas las acciones formarían parte de esta visión universal total. Desde esta visión de la Historia, lo terrible y lo infame se filtran entre los ladrillos de la gloria, de esa gloria que nos relata la Historia Universal.

Las *pirámides civilizadoras* terminan por significar, a lo largo del tiempo, el testimonio de aquellas culturas que han querido destacar por la inmensidad de sus obras. Serían *pirámides* que fueron construidas para celebrar la inmortalidad del nombre y la gloria de aquellos que mandaron construir las y que se han edificado desde el sacrificio de los individuos anónimos que las construyeron físicamente. En palabras de Bertolt Brecht:

«¿Quién construyó Tebas de las siete puertas?

En los libros figuran los nombres de los reyes

¿Los reyes arrastraron las piedras de las peñas?»<sup>12</sup>.

El placer del creador (re-creador en el caso del hombre, si negamos la posibilidad ontológica de una *creatio ex nihilo*) supone y rebasa, a un tiempo, la felicidad del que utiliza la fuerza de las vidas ajenas, poniéndolas a disposición de su obra. Acaba así con la felicidad y la ternura individuales, para construir algo que está por encima del bien común, considerado éste como la suma de todos los bienes particulares, y para producir algo que no existía antes: una obra que se levanta sobre nuestra mirada como un monumento a la capacidad y a la fortaleza interna de lo humano, un monumento a la *disposición a ser más*, a la posibilidad humana de (re)creatividad, para de este modo poder construir esas *pirámides civilizadoras*.

Esas pirámides de la civilización han sido, también, una señal de identidad con respecto de la cultura de la que surgieron y han dado testimonio de aquellos que las construyeron tanto como de los que mandaron edificarlas. Esto es: se conoce a las grandes civilizaciones de la Historia por sus obras, por los grandes monumentos históricos que han llegado a nosotros.

Este carácter de perduración en el tiempo, de los grandes y de los pequeños juntamente con las *pirámides civilizadoras* de la humanidad, es lo que supo ver de Saint-Exupéry como la otra cara de esta injusticia que supone la pérdida del nombre en el olvido de los que las construyeron, frente a la inmortalidad de sus pueblos:

«Amar, sólo amar, ¡qué callejón sin salida!... Riviere tuvo el oscuro sentimiento de un deber mas grande que el de amar. O bien se trataba de una ternura, pero tan diferente de las otras... Recordó una frase: «Se trata de volverlos eternos». (...)

---

<sup>12</sup> BRETCH. BERTOLT, «Preguntas de un obrero que lee» dentro del libro: *Historias de almanaque*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.

El texto original dice:

«Wer das Baute sibentorige Theben?  
In den Büchern stehen mueren Namen von Königen  
Haben die Könige Felsbroken herbeigeschleppt?»

Lo que uno persigue dentro de sí mismo, muere. (...) El conductor de pueblos de antaño, aunque tal vez no tuvo piedad por el sufrimiento del hombre, tuvo piedad, inmensamente, por su muerte (...) Y llevaba a su pueblo a levantar al menos las piedras, que no cubrirían el desierto»<sup>13</sup>.

De este movimiento de elevación del alma y del espíritu participan, por tanto, de igual manera, desde esta perspectiva de la Historia, el individuo anónimo y el arrojador de los héroes. Todos ellos son imagen y modelo hacia el futuro de estos individuos, lo cual se manifiesta, si sabemos mirar, sobre el fondo de la obra realizada por la intuición del artista-visionario. Esta es la acción motivadora y ejemplificadora que ejerce, retrospectivamente, la memoria del pasado sobre la obra del presente.

La metafísica del artista en Nietzsche trata, precisamente, de esta difusa línea trazada más allá de lo considerado como el bien y el mal, que suponen los extremos que median entre lo terrible y lo sublime, para tomar la posición de ese artista-creador, el genio de la gran obra, considerado por encima del carácter de su presunta moralidad o no. Éste toma la posición de estar a favor del valor en la acción y de la grandeza, del gesto del héroe, que lo sacrifica todo, incluso su felicidad; la cual resulta truncada en el impulso mismo de su realización.

Esta realización, que se plasma en la gran obra artística, abre el horizonte ilimitado de su visión como artista y la de sus contemporáneos, y es un referente para las siguientes generaciones. Esto es lo que significa «pasar hacia su ocaso», «atravesar el puente que le lleva al otro lado»; siendo el «puente», en la obra posterior a *A.H.Z.*, el camino o los caminos que conducen hacia el «SH», y «el otro lado», aquello que supera al hombre.

Hasta tal punto Nietzsche toma partido por la belleza y el carácter terrible de este doble gesto *jánico*<sup>14</sup> a lo largo de toda su obra, que considera que, en un

---

<sup>13</sup> De SAINT-EXUPÉRY, ANTOINE, *Vuelo nocturno*. Edición original en Gallimard, Paris, 1931. Traducción del original en Emece editores, pp. 90 y 91. Barcelona. 2000.

<sup>14</sup> El dios Jano de la mitología romana era el dios de dos cabezas que simbolizaba el final de una época y el comienzo de otra; queda en nuestra cultura como el dios relacionado con el primer mes del año: enero. «*Jano fue siempre un dios popular entre los romanos. (...) Jano*

mundo en el que todos fuésemos felices íntegramente, no existirían grandes obras porque no habría necesidad de satisfacer esta ansia, hasta cierto punto, «*féustica de infinito en el corazón*»<sup>15</sup>, de *ser más*, de re-crear, en las obras monumentales, la capacidad de querer abarcar más, de expansionarse hasta la máxima capacidad y potencia para eternizar su memoria en el tiempo. Querer eternizar el instante presente en el tiempo y querer abarcar, dominar, haciendo instrumento de su poder, lo que a uno le rodea y así mismo, ¿será éste el significado, el único significado, que se puede dar al concepto de Nietzsche de «VP»? ¿es ésta sería, la de *ser más y mejor*, la única interpretación de este concepto? Éste es un interrogante que también intentaremos contestar al hilo de la investigación sobre la intuición que hizo germinar la idea del ER.

En *A.H.Z.*, y en la ocasión en la que Zaratustra tiene la intuición del ER, Nietzsche lo describe a éste cómo aquél piensa en torno al valor del placer y del dolor en la temporalidad del siguiente modo: todo lo que pasa es aquello de lo que está compuesto el tiempo, pero como todo es finito, espacio y tiempo, todo retorna y, con ello, el placer y el dolor. El dolor se manifiesta en que nosotros queremos, desde la VP, que aquél pase, que termine; pero el placer no sólo quiere eternizarse, sino que también se manifiesta en nuestro querer eternizarlo en el tiempo, ya que este placer está asociado a la gloria de la obra artística realizada, al anhelo de su inmortalidad. Por eso, según Nietzsche:

*«El dolor dice: «¡Pasa!». Mas todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!».»*<sup>16</sup>

---

*era el dios de las puertas, el que las abría y el que las cerraba. Era invocado al comenzar el día como dios de la mañana, el primer día de cada mes también le estaba dedicado, sobre todo en las calendas de enero por concurrir el doble comienzo del mes y del año». Enciclopedia universal ilustrada Espasa Calpe. Tomo 28, pp. 2459-2460.*

<sup>15</sup> Este infinito faústico del corazón es el que aparece en el *Fausto* de Goethe y simboliza la capacidad humana de querer alcanzar nuevas metas, de conquistar lo que le rodea, de hacerse señor de la naturaleza, a la que se supone es superior por su posición ontológica dentro del creacionismo que ponía al hombre como la cúspide de los seres creados, posición creacionista que critica Nietzsche.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Tercera Parte. «La segunda canción de baile: «Das andere Tanzlied: "Weh spricht: Vergeh! - Zehn! "Doch alle Lust will Ewigkeit —, Elf! "— will tiefe, tiefe Ewigkeit!-Zwölf!"» Ibid. — Text 15: KGW="VI- 1.278"; KSA= "4.282". Ver posteriormente en la Parte Primera, Cap.4, nota 136, p.117 de la presente tesis.

Para el Nietzsche de la metafísica del artista, tanto el *dolor* como el *placer* son del individuo, pero el *placer* que *quiere eternidad*, el del creador y el destructor, el del genio, producen un placer que se hace común al pasar su obra inmortal a las siguientes generaciones. Mientras que el *dolor* del individuo, al que la obra de arte le supone el esfuerzo de la creación, queda sólo para él como el hombre que prefiere pasar hacia su ocaso, es decir, que prefiere destruirse a sí mismo, *sacrificarse*, para construir una obra para la eternidad.

Por ello, la acción de los hombres, cuando se quiere histórica, se convierte, ni más ni menos, que en arte, es decir, en este caso, en el arte del *ethos* del individuo soberano, es decir, de aquel que es consciente de su finitud y limitación temporal y aporta al conjunto de los seres humanos el valor de su decisión.

La obra se construye sobre la base de la infelicidad del artista y del sacrificio de su individualidad. Por este motivo, los mensajeros del *gran mensaje*, que toda obra artística y cultural transmite, no tienen importancia en relación con la obra. El mensaje toma para sí la divisa: «*Il messaggero non e importante*»<sup>17</sup>.

La felicidad individual y la grandeza histórica, cultural y artística corren por caminos opuestos, resultando, según Nietzsche, inversamente proporcionales entre sí, cual una suerte de *ley de la gravedad del poder y la gloria*. El artista creador debe desafiar a su tiempo y saber que vivirá entre la incompreensión de sus contemporáneos, en la mayor de las soledades, en *la séptima soledad*<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Esta divisa aparece relacionada con las supuestas apariciones demoníacas testimoniadas en la Biblia ya que se considera que «Los demonios son Legión». El sentido tomado aquí es irónico, ya que Nietzsche consideraba su mensaje: «Una maldición contra el cristianismo», según el subtítulo que reza en A.C. Es, por tanto, una contraposición entre la «Buena Nueva» de la religión y moral cristianas y el mensaje del ER como su contrario, su reverso. Hay que tener también en cuenta que en A.H.Z. hay una voz impersonal que se dirige a Zaratustra espetándole: «Entonces algo me habló de nuevo sin voz: “¡Qué importas tú! ¡Dí tu palabra y hazte pedazos!”», A.H.Z. Segunda Parte, «La más silenciosa de todas las horas», p.213. Más tarde Zaratustra lo reconoce como su destino: «He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna, perezco como anunciador», Ibíd., Parte III, «El convaleciente», p. 304.

<sup>18</sup> La *séptima soledad* es una expresión que Nietzsche utiliza en A.H.Z. para referirse a la soledad del creador, de aquel que tiene que crear nuevos valores y para ello, antes, destruir los

El peso de la soledad en el ser humano *tocado* por los hados del destino, es decir, el artista, el genio, el *caso afortunado*, es algo que el autor del existencialismo francés, Albert Camus, también tendría en cuenta en su obra teatral *Calígula*:

«*Los hombres mueren y no son felices*»<sup>19</sup>. Ésta es la afirmación que hace el personaje de Calígula en la obra del mismo título de Albert Camus, que retoma el *páthos* de la desesperanza lúcida del individuo frente al peso de la Historia. Calígula, artista de sí mismo, quiere convertirse en un personaje, con las consecuencias negativas que de ello se derivan al ser nada menos que el emperador de Roma.

La mayor *gravedad* o *peso específico* de los sucesos históricos, culturales y artísticos, resultaría, así, inversamente proporcional al estado de felicidad de los individuos que fueron partícipes en su germinación. Y esto no es sólo cierto en las obras de la infamia (que no han producido sino dolor y ningún modo de placer ni de arte), sino, en general, en todas las obras humanas, en proporción a su grandeza. De lo cual se sigue que: a mayor grandeza de las obras realizadas, mayor sufrimiento individual y colectivo.

A mayor capacidad de sacrificio individual del artista, que es como un asceta (al expulsar de sí toda necesidad de satisfacción y de felicidad), tal y como señala Nietzsche en *G.M.*, mayor distancia y apertura de miras se da en el horizonte al que llega el visionario creador de nuevas formas de vida, puesto que en su obra queda una más amplia perspectiva de su legado.

Los autores, cuyas citas han ilustrado este apartado, fueron también unos visionarios de su época, al igual que Nietzsche, y llevaron la integración entre su

---

antiguos valores. El número «siete» hace referencia a los siete círculos del Infierno de la *Divina Comedia* de Dante. Con ello quiere expresar que el creador, y por consiguiente, destructor de valores, vivirá en la más honda soledad que quepa imaginar en un ser humano.

<sup>19</sup> CAMUS, ALBERT, *Calígula*. Acto I, escena 2, p.38. Alianza Editorial, biblioteca de autor, Madrid, 1981.



vida y su obra hasta el estrecho límite que les concedió su contingente fragilidad humana, es decir, hasta el límite de su propia muerte.

Así, Albert Camus murió como un hombre absurdo del siglo XX, en un accidente de circulación sin sentido, en medio del camino de la vida; «*In mezzo dil camino di la nostra vita*»<sup>20</sup>, como dice Dante al comienzo de la *Divina Comedia*, que es, en el caso de nuestra vida cotidiana moderna, en la carretera.

Saint de Exupéry vivió como el personaje de la novela citada, que quería convertir en realidad la posibilidad de la comunicación en todo el mundo mediante el correo aéreo, y terminó muriendo en un accidente, mientras pilotaba precisamente un correo aéreo.

Brecht no tuvo una muerte tan del gusto romántico, es decir, ni violenta ni enajenada; pero mantuvo durante toda su vida el compromiso de defender a los pequeños contra la grandeza ignominiosa del poderoso, que condena a los más al anonimato en su participación en la obra del grande, cuyo nombre, en cambio, resulta inmortal.

Y, finalmente, Nietzsche, que murió presa de la enormidad de su visión del ER, que, según él, «*dividiría a la Historia en dos*»<sup>21</sup>, en el momento de *transvalorar* todos los valores como consecuencia de la aceptación de su propia teoría, y entre estos valores, el de su propia existencia.

Viendo la vida y la obra de estos hombres, visionarios de su época, cabe preguntarse por el papel de cada uno de ellos en esta tragicomedia que es la frágil vida humana individual en relación con el «Gran Relato» de la Historia Universal, tal como la planteaba el Romanticismo historicista. Y también podría

---

<sup>20</sup> DANTE. *La Divina Comedia*, Preámbulo.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, F.: *E.H.*, «¿Por qué soy un destino?», § 8. «El haber puesto al *descubierto* la moral cristiana constituye un acontecimiento sin parangón, un auténtico cataclismo. Quien arroja luz sobre ella es una fuerza mayor, un destino; divide en dos partes la historia de la Humanidad. Se vive *antes* o *después* de esto».

preguntarse como volver a replantear la situación del hombre en relación no sólo respecto de la sociedad que le es contemporánea, sino también respecto de la memoria del conjunto de las civilizaciones y de la Humanidad.

Esto lleva a formular la siguiente cuestión: ¿Qué papel tiene cada individuo dentro de la narración de lo acaecido? La narración, tiene que dar siempre la razón al poderoso, al vencedor, al marcado por el designio de la Historia, Historia que resulta narrada por los mismos vencedores? Si esto fuera así, la Historia Universal sería la Historia ininterrumpida del Progreso de la Providencia, tal y como lo planteaba Hegel, es decir, el paso de la contingencia humana hacia el auto-conocimiento del *Espíritu Absoluto*.

Para Nietzsche, en cambio, la narración da un vuelco, se vuelve sobre sí misma. Éste es el significado de «necesidad» (*Notwendigkeit*): «tornar de sí toda necesidad», o sea, relativizar lo absoluto, absolutizar lo relativo, hacer de lo supuestamente necesario algo contingente, y de lo contingente, desde el anhelo de la eternización del instante, algo necesario, la necesidad que apoya y construye un carácter. Esto se consigue al eliminar toda teleología como *dirección única* de la Historia y así, la Historia, como registro de todos los acontecimientos acaecidos, se convierte en interpretación, en eterna interpretación de sí misma. La Historia como disciplina se hace hermenéutica: «No hay hechos, sino interpretaciones»<sup>22</sup>, interpretaciones sobre las distintas historias contadas a partir de los sucesos ocurridos, desde las diferentes perspectivas posibles para poder contarlas.

---

<sup>22</sup> NIETZSCHE. F.: O.I. «Los “mejoradores” de la humanidad»: 1 «Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe *más allá* del bien y del mal, de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: *la de que no existen hechos morales*. El juicio moral tiene en común con el religioso creer en realidades que no lo son. La moral es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*) de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación equivocada (*Missdeutung*)». De la traducción castellana de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, p.71.Madrid, 1973. En original: «Die „Verbesserer“ der Menschheit»: 1 «Man kennt meine Forderung an den Philosophen, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen, — die Illusion des moralischen Urtheils unter sich zu haben. Diese Forderung folgt aus einer Einsicht, die von mir zum ersten Male formulirt worden ist: *dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt*. Das moralische Urtheil hat Das mit dem religiösen gemein, dass es an Realitäten glaubt, die keine sind. Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine Missdeutung». Aphorism Ibid= 7-Text-1” KGW =”VI-3.92” KSA =”6.98”.

Esta Historia del Progreso ininterrumpido, de la Providencia secularizada, ¿supone una eterna repetición de la tragedia en tres actos, que es la *dialéctica del amo y del esclavo*, ya relatada por Hegel en el seno de su autoformado «Espíritu Absoluto»? ¿O, en cambio, el mensaje del ER no es sólo la repetición de la historia de los vencedores y los vencidos, sino que lo es también de lo reprimido, de la pluralidad de voces que claman desde el desierto del olvido histórico y del que surgieron las *pirámides civilizadoras* de la cultura y la creatividad humanas?

## **B.2. La posibilidad de la repetición variable o invariable de los acontecimientos en relación con la libertad**

Como hemos dicho antes, la posibilidad de que haya Historia, en tanto que narración de lo acaecido en el pasado, hace que el recuerdo se perpetúe en la memoria y, a su vez, la aparición de la Historia depende de que se hagan actos y acciones históricas, obras que resulten más grandes que los hombres que han participado de una u otra forma en su realización. Siendo esto así, un relato que se contemplase en *eterno retorno*, ¿supondría un constante relanzamiento de esos actos en la memoria? ¿O bien una continúa reformulación de los mismos en una re-configuración variada?

¿Los actos del pasado se repetirían de forma variada en el futuro, o bien los actos serían idénticos en todo momento y el ER sería, tal y como pensaban los pitagóricos y Platón, al igual que el modelo planetario de los astros, en la repetición de sus revoluciones en el cielo, el *Gran Año áureo*<sup>23</sup>, idéntico en todos los actos y aspectos de su ciclo? ¿A la *Edad de Oro*, seguiría la de *Plata*, la de *Bronce*, la de *Hierro* hasta su mayor degeneración, para volver de nuevo al principio?

---

<sup>23</sup> *Gran Año áureo*. Ésta es la expresión metafórica con la cual los pitagóricos y Platón tomaron en cuenta en sus cosmologías el supuesto carácter cíclico del conjunto del tiempo.

En *A.H.Z.*, Nietzsche expone el ER como *repetición en lo grande y en lo pequeño*: «De modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño»<sup>24</sup>.

Ahora bien esta repetición, ¿supone realmente la repetición idéntica de los acontecimientos, o bien es una repetición variada en los distintos ciclos? La repetición, ¿lo es de lo *idéntico*, y por tanto está abogando por el *actualismo*, o lo es, por el contrario, de las *variaciones*, y por tanto, aboga por la repetición de «lo diferente»? ¿Cuál es la medida de lo *idéntico* para la conciencia humana? ¿Dónde se hallan los límites entre *identidad*, *diferencia*, *variación* y *mismidad*?

Todas estas preguntas se abren ante nosotros como un círculo vicioso de pensamientos cuya interrelación interpreta el mundo y le da un nuevo sentido en su revocación de todo sentido posible.

La importancia de esta *repetición*, si es *variada* o es *idéntica*, confiere también un importante papel a los individuos que han formado parte de los hechos históricos, a esos individuos que han ayudado a levantar estos hechos por encima de ellos mismos. Y ello porque, si la forma de la repetición es *idéntica*, la memoria de la Historia no podrá aprender de sus errores anteriores, y esto llevará a los individuos a cargar sobre sí el peso de la (ir)-responsabilidad de Sísifo<sup>25</sup>, acarreado sobre su existencia la misma carga de su pasado, sin saber

---

<sup>24</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*: Tercera Parte: «El convaleciente»: «Der Genesende»: «So dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten».Ibid–Text 13: KGW=“VI-1.266”; KSA=“4.270”.

<sup>25</sup> Sísifo: «Hijo de Eolo (dios del viento) y Enarea, de donde le vino el sobrenombre de *Aelolides*. Casó con Mérope, hija de Atlas y Pléyone, y de ella tuvo a Glauco, Ornitió, Tersandro y Halmo y se le designa padre de Anticlea; Homero le presenta como el más sabio y más prudente de los mortales, pero los demás poetas de la antigüedad le pintan como ladrón, taimado, impío y avaricioso. Según parece, fundó la ciudad de Corinto. Habiendo Zeus raptado a Egina, hija del río Asopo, Sísifo reveló al padre el nombre del raptor a condición de que Asopo facilitase a la ciudad recién fundada el agua que necesitaba. Tras intentar conquistar los territorios de Teseo, éste le mató, y una vez muerto y arrojado a los infiernos en castigo de sus crímenes, fue condenado a un suplicio que le ha hecho tristemente célebre, y que consistió en subir un enorme peñasco hasta la cumbre de una montaña sin lograr asentarlo, pues al llegar allí caía de nuevo por la pendiente abajo. (...) El mito de Sísifo ha obtenido carácter legendario, habiendo sido adoptado en casi todas las literaturas para caracterizar una tarea ardua, un objetivo que se persigue sin lograrse jamás y que exige cada vez nuevos esfuerzos; una labor aplastante que hay que reanudar incesantemente siempre en vano». *Enciclopedia universal ilustrada Espasa Calpe*. Tomo 56, pp.821-822. En el siglo XX tuvo una gran

cómo liberarse de ella.

En cambio, si el retorno supone una *variación* de posibilidades, un crear nuevas formas de vida, implicará también un posible cambio y una superación como producto de la dimensión abierta por su diversidad de opciones.

Dicho de otro modo, si la eterna repetición es *idéntica*, el hombre sería sólo una marioneta del Destino, al tomar la necesidad de los hechos tal y como se dan, negándosele así cualquier posibilidad de libre voluntad en sus actos. En cambio, si la repetición lo es de lo aparente, es decir dentro de «lo mismo», se produce una variación, un cambio, el hombre podría elegir desde la libertad de la voluntad sobre su existencia (como indeterminación, incertidumbre acerca del por-venir), eligiendo hacia la eternidad en *eterno retorno*, aunque sólo pudiera elegir el desear cumplir su destino (o lo que considera «su destino»), o luchar inútilmente contra éste.

En resumen, si el ER es de lo idéntico, nada cambiará, nos encontraríamos ante la existencia inútil del ser que presumió ser el más inteligente habido sobre la Tierra. En palabras de Jean Paul Sartre, en referencia a la Dialéctica del «en-sí» y el «para-sí», la existencia del hombre sería «una pasión inútil».

En cambio, si el ER lo es de lo aparente, entonces se afirmaría la tesis que sostuvo Arthur Schopenhauer desde su dualismo entre *Voluntad y representación*.

O bien, si la repetición es sólo formal, estructural, con lo que la realidad se reiteraría en los aspectos de su interior, de su «intensidad», como aquello que permanece en su ser cambiante, pero mostrando a cada momento una posibilidad abierta a la diferencia como variación o variante de un mismo ciclo, entonces el pensamiento del «ER» podría pensarse como «ER *de la diferencia*», tal y como aparece en la interpretación de Gilles Deleuze, interpretación, que

---

repercusión la interpretación que de este mito hizo Albert Camus: *El mito de Sísifo*. (Editado originalmente en Gallimard, 1942. Publicado en castellano en Alianza Editorial, Madrid, 1981).

aunque se acerca a la anteriormente citada de Schopenhauer, Deleuze le da otra significación distinta al retorno de lo aparente o de la *representación*.

Éste último modo como repetición de la «intensidad» en la estructura, permitiría que hubiera una dimensión del ER como «ER *selectivo*», en virtud el cual sólo lo sentido y querido en *eterno retorno* volvería, siendo todo lo reactivo rechazado y, por tanto, variado en relación con otro pasado preferible.

Pero, pese a todo, si el ER es «repetición en lo grande y en lo pequeño», esto implica que todo volverá, tanto lo activo como lo reactivo, por lo que no está en el dominio de nuestra voluntad decidir qué es lo que *deba volver*, puesto que todo *tiene*, por necesidad natural, que volver. Esto significaría que desde la *physis*<sup>26</sup> se refuta el principio de la moral.

La Naturaleza, como conjunto de lo natural, no se atiene a la moralidad y, el ER se aplica tanto a la Naturaleza como al hombre. A éste se le aplica en tanto que ser de «naturaleza incompleta», abierta, por tanto, hacia el futuro en tanto que ser histórico.

El hombre («*Mensch*»<sup>27</sup> en alemán), es según Nietzsche, «el que mensura», es decir, el ser con capacidad de medir e interpretar el mundo que le rodea, tal y como expresaban los antiguos desde el lema de Protágoras: *αντροπον μετρον* (*Homo Mensura*), que es como fue traducido al latín: «*El*

---

<sup>26</sup> *Physis* o *Fisis* (φύσις) significa la naturaleza, el conjunto de lo existente como algo autoproducido por ella misma y que resulta eterno en su darse. Los autores presocráticos griegos creían desde su Cosmología en una naturaleza eterna, sin principio ni fin en el tiempo. Estos autores se preocuparon de buscar el primer principio de su fundamentación y origen de todo, y además de los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, algunos lo encontraron en lo inmaterial e indefinido: el *Apeiron* de Anaximandro; en los números y el orden geométrico: los pitagóricos; o en el conjunto de las fuerzas que unen y separan: Empédocles. Pero resultaba común a todos ellos, incluso a Parménides, el más cercano al pensamiento posterior de Platón, que constituiría el modelo de la Física clásica posterior, era común a todos ellos, la visión de la *Fisis* como la naturaleza autogenerada y eterna.

<sup>27</sup> «Hombre» («*Mensch*») significa, según Nietzsche: «el que mensura», el que mide y valora y transforma el mundo en «su mundo», basándose en la cercanía del término alemán con la etimología latina de la palabra *mensura*. Éste es el valor que introduce el hombre en tanto que *homo mensura*, traducción de los latinos del relativismo cultural y antropológico que enseñaba Protágoras en la Atenas democrática de Pericles y del que Nietzsche, en parte se considera heredero.

*hombre es la medida de todas las cosas*». Aristóteles aplicó y transvaloró este lema, basándose en la Teoría del conocimiento de Platón y en el pensamiento parmenídeo de la inmutabilidad del ser, para llevar esta medida al concepto de «ser» y para afirmar, parafraseando a Protágoras: «*El ser es la medida de todas las cosas, de lo que es, en tanto que es, de lo que no es, en tanto que no es*»<sup>28</sup>.

Nietzsche intenta recuperar el lugar central de la valoración en el hombre tal y como la estableció Protágoras, frente a la importancia del ser dada por Aristóteles, ésta es la labor que intenta realizar Nietzsche con relación al «*Mensch*» al calificarlo como «ser que mensura», como aquel que valora. Porque tan sólo el ser humano puede elegir entre una actitud activa o reactiva ante lo que vive y experimenta en su vida. Esto hace que el hombre sea un ser que valora y que construye un mundo en su derredor; el ser humano es, por tanto, un ser histórico, un ser que elige activamente y que está abierto al futuro.

La importancia que adquiere en Nietzsche la distinción entre lo activo y reactivo es puesta de manifiesto especialmente por las interpretaciones de Gilles Deleuze y de Pierre Klossowsky; pero se puede seguir como la tónica general de los más importantes autores del pensamiento francés que de una u otra manera estudian a Nietzsche: Michel Foucault, George Bataille, Albert Camus, e incluso Jean Paul Sartre.

En cualquier caso, la distinción entre lo activo y lo reactivo en la acción humana nos puede llevar a una comprensión del ER como un «ER *selectivo*». Es

---

<sup>28</sup> ARISTÓTELES: *Metafísica*, L IV (Ganma). En este libro, Aristóteles se dedica a rebatir las opiniones de los filósofos presocráticos y de los sofistas, entre los cuales coloca a Protágoras. Aristóteles seguiría el camino basado en el principio de no contradicción que ya se encontraba de modo implícito en el *Poema del ser* de Parménides y que con Platón, en su seguimiento de la dialéctica, llevaría a la negación de la valoración a partir del ser humano, como una valoración relativista y subjetivista. Para Aristóteles, el *homo mensura* de Protágoras supone la imposibilidad de construir un criterio determinado para la verdad, al poder afirmarse hechos desde testimonios contradictorios, sin poderse tomar como verdaderos o falsos; por eso, es «el ser», en tanto que algo se da o no se da, lo que sería para Aristóteles la base para toda teoría sobre la verdad. Sobre el pensamiento de Nietzsche a este respecto, más cercano a Protágoras que a Aristóteles, ver la nota 27, p.37 y la posterior nota 79 en p. 82, Cap. 3, Apdo «3.2. La «muerte de Dios» contemplada desde el *nuevo horizonte*» que trata acerca de G.C. y el *Homo Mensura*.

decir, si el ser humano elige desde la actividad y si generalizamos esa actividad hacia todo lo existente en tanto que fenómeno de la VP, el ER en tanto que «ER de la VP», ¿podría considerarse un ER activo y selectivo?

Esta dimensión de un ER selectivo, ¿se atiene a la letra y al contenido de lo expuesto por Nietzsche en G.C., A.H.Z.? ¿Y en sus documentos póstumos? Éstos serán interrogantes que también intentaremos resolver a lo largo del trabajo de esta tesis.

### **C) Como posibilidad ontológica: La actualidad del *pensamiento abismal***

Después de Nietzsche, muchos autores han pensado sobre su categoría central y magistral: «*El eterno retorno de lo mismo*». Pero, ¿en qué consistía éste, *pensamiento abismal* suyo?

Si seguimos sus escritos, nos damos cuenta de que el *pensamiento abismal* del ER implica el desfondamiento, la desfundamentación de todo lo existente como «lo esente», es decir, el devenir puro de la diferencia, en lo cual se supone la delimitación de lo contingente en tanto que contingente. Si es así, ¿no se está suponiendo la autodestrucción de la propia proposición de un ER, en tanto que lo retornado no es el ser o «lo esente», sino la contingencia misma, la cual no puede por principio volver, ya que es irrepetible? ¿No se da, por ello, una contradicción en los términos mismos en los que se plantea la cuestión de este ER en el sentido de que ningún ente vuelva en su individualidad irrepetible y, sin embargo todo retorna?

El principio filosófico, raíz de este laberinto de pensamiento, que es el círculo vicioso de la teoría del ER, habría que buscarlo en el filósofo presocrático griego Heráclito de Efeso<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Heráclito de Éfeso (+/-544-484 a. de C.). Filósofo presocrático que pensaba que el fuego era el principio primordial y generador de todo lo existente. Para él, el mundo era eterno y estaba regido por la razón (*Logos*), que era la forma luminosa de este fuego. Bien y Mal se entremezclarían siendo partes de una misma realidad. Su filosofía se basa en un pluralismo monista. Nietzsche le consideraba el filósofo antiguo más cercano y afín a su pensamiento y



La denominada doctrina *panta rhei* (πάντα ρεῖ): *todo (todas las cosas) pasan*, se conoce a partir de la divulgación hecha por Platón, que se basa en las enseñanzas de su maestro Crátilo, continuador, a su vez, de Heráclito. De estas enseñanzas, que de manera indirecta llegaron a Platón, destaca la imagen heraclítica del *río de la vida*. Ésta consiste en la afirmación de que nunca podrás volver a repetir una misma acción de la misma forma, ya que *todo pasa*. La imagen fundamental es ese río en el cual «nunca te podrás bañar dos veces», puesto que tanto el río como quien se mete en el río han cambiado ya, son otros, y, sin embargo, según el ER de Nietzsche, tanto el río como el individuo que se baña retornan en un mutuo encuentro.

Es por esta razón de la distinta concepción en Nietzsche respecto del *río de la vida*, contraria a la interpretación de Heráclito que, nos ha llegado a través de Platón, por lo que, según Nietzsche, él puede llegar a decir, en *A.H.Z.*, que el dolor *pasa*, lo doloroso deviene, se hace otra cosa, pero que el placer quiere, desea la eternización del instante presente. También por ello el ER en Nietzsche tiene la misma estructura aporética que en el pensamiento de Heráclito, ya que Nietzsche también habla, en el «ER», del devenir de todas las cosas. Sin embargo, su sentido es el contrario, ya que Nietzsche afirma que todo regresa, que todo vuelve a darse de la misma forma que se ha dado, al volver con el placer que conlleva toda existencia, con el goce del existir: «*todo vuelve al gran año del Ser*»<sup>30</sup>.

Pero este goce del existir presenta una contrapartida implícita en la naturaleza contingente y finita de los seres, ya que todo es finito, todo es limitado y por tanto, todo *debe* pagar el precio de su vida con su muerte. Es esto lo que dice *la locura*, la irracionalidad que oculta la racionalidad, es decir, el Nihilismo de

---

también a su planteamiento acerca del ER.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*, Parte II, «Del convaleciente». Nietzsche vuelve a tomar la imagen pitagórica y platónica sobre el «Gran Año áureo», como el ciclo que engloba la totalidad del tiempo, aunque esto es puesto en boca de *sus animales*. Ver notas 23 y 24, pp. 34 y 35, respectivamente en el *Introducción* de la presente tesis, Apdo. «B.2: La repetición variable o invariable de los acontecimientos en relación con la libertad».

los *trasmundanos* que Nietzsche pretende combatir con el pensamiento del «ER».

«Hasta que por fin la demencia predicó: «todo perece, por ello todo es digno de perecer»<sup>31</sup>.

Todo es *digno de morir*, merece morir, perecer, porque el reverso de la racionalidad, aquello que permanece oculto a nuestra conciencia son nuestros instintos, es lo que aplica la norma de la naturaleza por encima del juicio moral (lo contrario que es lo aceptado desde el intelectualismo moral y es en lo que David Hume hace consistir la *falacia naturalista*, el paso del «ser» al «deber ser»).

Es, por tanto, sobre la base de la naturaleza de la existencia y por esa doble característica conjugada, *jánica*, que está entre el goce de existir que quiere eternizarse y, por otra parte, su naturaleza limitada y finita de todo ser que le hace *pasar*, devenir, por lo que el pensamiento del «ER» afirma que *todo vuelve*, porque todas las posibilidades del universo son finitas y limitadas, y por ello pueden volver a darse. Este pensamiento supone una aporía lógica, porque desafía nuestra capacidad intelectual de discriminar entre lo que consideramos *igual y diferente*, y porque nos fuerza a pensar por encima y por debajo de las presuposiciones que se hallan implicadas en nuestros conceptos. De ahí que los pensadores actuales se tomen en serio la pregunta de Nietzsche por la relación entre *diferencia y repetición* o entre *mismidad e identidad*.

Ésta pregunta no es otra que la disquisición sobre la materialidad de la cual está hecho el tiempo y nuestra propia existencia como consistencia o sentido interno: «intensidad», al menos tal y como es visto por Gilles Deleuze en su interpretación sobre el ER de Nietzsche, frente a la interpretación del ER como mera posibilidad ontológica de retorno de lo existente, como aparece en Heidegger. Pero lo que aquí debemos resaltar, por encima de las interpretaciones diversas que de éste se puedan hacer, estriba en el gesto cercano a la filosofía

---

<sup>31</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*, Segunda Parte, «De la redención»: «Von der Erlösung»: «endlich der Wahnsinn predigte "Alles vergeht, darum ist Alles Werth zu vergehn!"».Ibid- Text 20: KGW="VI-1.173"; KSA="4.177". Ver posteriormente, Parte Primera, Cap. 4, nota 136, Apdo. 4.2., p.133 de la presente tesis.

del devenir de Heráclito. Al referirnos a este gesto heraclíteo podemos volver a plantear la pregunta lanzada anteriormente: ¿Cómo pensar con grandeza el ER, cuando *con grandeza* quiere decir «cínicamente y con inocencia»? ¿Es esta concepción la que podemos llevar a cabo desde la afirmación de la «inocencia del devenir»? ¿Es por dicha «inocencia del devenir» por lo que la Historia puede construir, como decía Nietzsche en la cita sobre el Infierno de Dante, su propio infierno desde el amor eterno o desde la eternización del goce de vivir?

¿Sería finalmente la clave de la interpretación del ER, concebido *con grandeza*, la comprensión del «juego del Aion Paidos»<sup>32</sup> (Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων: Aión como «niño que juega») de Heráclito, que es «inocencia y olvido»<sup>33</sup>, tal y como presenta Nietzsche a la figura del «niño» en las tres transformaciones del espíritu en su *Zarathustra*?

Éste es el laberinto por el que Nietzsche nos conduce con su concepción del «ER», visto no como una *dirección única* del pensamiento o de la Historia, como teleología o teleonomía, contra la cual se levanta, como la reiteración de lo que ya ha habido, del «*fue*», sino como el relato siempre comenzado de una opción, la de la vida como historia de cada individuo. No a otra cosa hacía referencia el término latino «*hereticus*», la mínima posibilidad de relatar lo irrelatable en principio, por ser imposible expresarlo desde las categorías lógicas existentes sobre la esencia.

En este caso, la herejía consiste en violar el marco desde el que se concibe la representación de los hechos. De ahí que Nietzsche rebase el

---

<sup>32</sup> Aión Paidos: «Aión Niño jugando» es una figura predominante en la ontología de Heráclito, principio de orden en un universo aleatorio y en devenir. Esto se muestra en el fragmento de Heráclito conservado por Hipólito, B.52. Este pensamiento cercano a Heráclito está presente en Nietzsche desde *La filosofía en la época trágica de los griegos*, continúa en *A.H.Z.* y llega hasta sus últimos libros. «Desde entonces el hombre es una de las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el “gran niño” de Heráclito, llámese Zeus o Azar». G.M. L.II, 16. Traducción Alianza Editorial, p. 106. Madrid, 1973. La vinculación entre Aión y Zeus surge del fragmento de Heráclito B.32: «Lo único, lo sabio quiere y no quiere ser llamado Zeus».

<sup>33</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Prólogo. «De las tres transformaciones del Espíritu»: «Von den drei Verwandlungen»: «Unschuld ist das Kind und Vergessen» Ibid., Text 1: KGW=“VI. 1.23”; KSA=“4.29”. Ver posteriormente el desarrollo de este pasaje en Parte Primera, Cap. 4, nota 151, p. 145 de la presente tesis.

dualismo platónico que Schopenhauer había establecido entre *Voluntad* y *representación*, al intentar expresarse sobre la repetición de un devenir, que, por su propia definición, resulta irrepetible en cada *instante* y que, sin embargo, siempre se encuentra dentro del arco de la posibilidad de su repetición como un *portón* que puede cruzarse en todo momento.

Este pensar herético y heteróclito, al no tener un centro en ninguna parte y un ser al que asirse como fundamento último, y, como hemos señalado, también por su genealogía filosófica, heraclítea, al basarse en la forma aporética de la metáfora del *río de la vida* de Heráclito, es el ER al que Nietzsche intenta despojar de las *vestiduras*, de la interpretación primera de Platón, que es quien dio a conocer el pensamiento de Heráclito y que es como se ha conservado en el dualismo de su maestro, Schopenhauer.

Este pensamiento del ER supone, por tanto, una herejía a la construcción lógica del pensamiento, herejía que es consciente de las limitaciones del lenguaje de la representación y de las normas del lenguaje y que, además, en la paradoja y en las aporías que dejan sin respiración a la lógica, se mueve como en su propio elemento. Ésta, la herejía, es el modo como se expresa un pensamiento con *grandeza*, es decir, por una parte, arrojando toda presuposición sobre sus fundamentos, con *cinismo*, y, al mismo tiempo, buscando su propio fundamento, sus principios, de aquello que lo hace posible, esto es, buscándolo desde la *inocencia*.

**PARTE PRIMERA:**  
**GÉNESIS DEL CONCEPTO DE «ER» EN NIETZSCHE**

## 1. IDEAS PREVIAS AL DESARROLLO DEL CONCEPTO DE «ER»

«Recorres tu camino de grandeza: ¡Nadie ha de seguirte aquí a escondidas! Tu mismo pie ha borrado detrás de ti el camino, y sobre él está escrito: imposibilidad»<sup>34</sup>.

Las biografías acerca de la vida de Nietzsche, y también su propia autobiografía filosófica que es *E.H.*, afirman que él tuvo la visión del «ER» en Silvaplana, al contemplar una pared rocosa de forma piramidal que sobresalía desde el centro del lago y que le elevaría a él. «A 6000 pies por encima del mar y mucho más alto que todas las cosas humanas»<sup>35</sup>. Con estas palabras nos damos cuenta de que es una visión tan estremecedora y de tal magnitud como la que experimentó Napoleón ante las pirámides de Egipto, cuando proclamó: «Soldados, desde lo alto de estas pirámides cuatro mil años os contemplan».<sup>36</sup>

Lo que contempló Nietzsche fue un espectáculo de la grandeza de la naturaleza. Napoleón, en cambio tuvo su visión frente al monumento de gran majestad histórica de las pirámides civilizadoras desde las cuales arengó a sus tropas.

---

<sup>34</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Tercera Parte, «El viajero»: «Der Wanderer»: «Du gehst deinen Weg der Grösse; hier soll dir Keiner nachschleichen! Dein Fuss selber löschte hinter dir den Weg aus, und über ihm steht geschrieben: Unmöglichkeit».Ibid, Text 1: KGW= "1.189"; KSA= "4.193".

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F.: *O.P. (Nachlage)*: «6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!». Anfang August 1881 in Sils-Maria. También aparece reflejado en *E.H.*: «¿Por qué escribo libros tan buenos?», en la parte dedicada a su reflexión sobre la composición de *A.H.Z.*

<sup>36</sup> MAUROIS, ANDRÉ (1885-1967). *Napoleón*, biografía de este autor sobre el gran estadista francés: «Antes de comenzar la batalla llamada de las Pirámides, Napoleón arengó a sus tropas con las famosas palabras: "Soldados, desde lo alto de estas pirámides, cuatro mil años os contemplan".p. 61. Salvat, Barcelona, 1987.

Entre ambas visiones podríamos trazar un paralelismo, quizás arriesgado, pero también quizá esclarecedor, en la medida en que ambas visiones tratan de la repetición en la historia del mundo. Con este paralelismo formularíamos, si no una cercanía entre ambas visiones. Con ellas pretendemos mostrar el trasfondo oculto que ofrecen estas visiones, por encima del misterio y enigma con las que ambas están narradas.

Analicemos las dos anécdotas. Napoleón se postra ante una obra realizada por el hombre, una obra que más que bella, le resulta sublime por su perduración en el tiempo, y más aún por pertenecer a una civilización perdida entre los siglos, pero que sobresale de entre las arenas del desierto. Lo sublime de la civilización que lo conmueve es un reflejo de lo que él quiere construir para una humanidad futura.

En efecto, lo que Napoleón vio en las pirámides de Guiza fue el ejemplo de una obra inmortal, que había sobrevivido a miles de años entre las arenas del desierto. Al arengar a sus tropas, lo que él pretendía era conseguir su aceptación en el cumplimiento de nuevas promesas, con el fin de poder realizar nuevas pirámides civilizadoras para el futuro. Pirámides civilizadoras (como lo era el código de justicia napoleónico) que soportarían los embates de la posteridad. Por eso, este llamamiento a sus soldados supone el retorno desde la memoria de las pirámides egipcias a los tiempos de otra época histórica y, con ello, la eternización temporal de su recuerdo. De este mismo modo, tal y como el emperador francés ponía su mirada en la obra realizada en nombre de los faraones, así también los predecesores de Napoleón, los grandes héroes de la Revolución Francesa, pusieron su mirada en las repúblicas italianas del Renacimiento o de la Roma republicana de la Antigüedad.

Es éste el tiempo de la memoria histórica que retorna. A este modo de concebir la Historia Nietzsche, en su obra: *C.I.*, y en particular en la Segunda Intempestiva: «De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida», lo llamó: «Historia monumental», en tanto que se trata de la perspectiva en la que el intérprete de los hechos de la Historia toma al pasado *mitificado* como guía de actuación para el presente, en el que se quiere repetir su grandeza.

Lo que ve Nietzsche, en cambio, es la imagen de algo que lo cautiva, no por su belleza, sino por su carácter casual, irrepetible, dentro de un marco de belleza natural (algo cercano a lo que Kant estimó como «lo sublime natural» en *Crítica del Juicio*<sup>37</sup>). Este monumento de la naturaleza era semejante a la forma de una pirámide, y eso es lo que captó su atención: la forma determinada de esa extraña formación rocosa, algo que imitaba a las obras civilizadoras humanas. Es como si la naturaleza no sólo se repitiese, sino que terminase por imitar las formas construidas artificialmente por el ser humano. Esto era lo paradójico, lo que le hizo pensar en el fenómeno de la *repetición* en la naturaleza y, como proyección de ésta, en el ser humano, también en la Historia del hombre. En este caso, el salto de la imaginación temporal no nos lleva, como en el caso del discurso de Napoleón ante las pirámides, a 40 siglos antes, sino mucho más atrás y mucho más lejos, a algo que supera la medida de lo humano.

Si la naturaleza puede hacer a su capricho, desde el puro azar, las formas más originales, incluso las formas cercanas a las obras humanas, ¿no será que aquello que conocemos como Historia dentro de las posibilidades de la naturaleza, y entre estas posibilidades, las de la propia Historia Universal del ser humano, no serán sino una cantidad de pautas posibles, finitas y limitadas? El hombre con su intelecto, entonces, no será más que una *posibilidad*, tal como lo indicó en la introducción al texto: V.M.S.X. Por eso, frente a la fragilidad del intelecto humano, que representa a la visión del mundo dominado por la razón: el «logos», la roca piramidal que Nietzsche vio en Silvaplana surge en su pensamiento como detonante de la intuición del «ER» a partir de una ironía de la naturaleza. Ya no se trata del río de Heráclito, en donde uno no se puede bañar dos veces seguidas, sino una piedra que, alzándose como una montaña desde lo inmemorial sobre el resto del paisaje, nos recuerda y nos hace ver lo vacío y lo frágil de la inteligencia y de la mano humana,

---

<sup>37</sup> KANT, I.: *Crítica del juicio*. Libro II, «Analítica de lo sublime», §29: «De la modalidad del juicio de lo sublime en la naturaleza»: «Puede describirse así lo sublime: es un objeto (de la naturaleza) cuya determinación determina el espíritu a pensar la inaccesibilidad de la naturaleza como exposición de ideas», p.213. Colección Austral. Espasa Calpe editores. Madrid, 1977.



«En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»; pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer».<sup>38</sup>

Por otro lado la roca piramidal, paradójicamente, muestra también la limitación de la propia naturaleza, que, de forma inintencionada, llega a realizar una forma que pudiera parecerse a un artificio salido de la imaginación, de la mano de los seres humanos.

La naturaleza, por tanto, sólo puede repetir una serie de posibilidades dadas, un número finito de posibilidades, al igual que, al lanzar un dado, sólo puede salir un número finito y determinado de caras. Esto es así porque si el mundo contiene en sí el principio de su propia existencia, si su principio está en él, tal y como afirman las ciencias desde el modelo de la conservación de la materia y la energía, entonces el mundo es finito y limitado, aunque «mucho más profundo de lo que el día ha pensado».<sup>39</sup>

El punto en el que difieren ambas visiones consiste en que, mientras que Napoleón miraba el futuro civilizador de la política y de la sociedad, desde la perspectiva de la «Historia monumental»; Nietzsche miraba el pasado como un fragmento de un tiempo en repetición, en el cual la civilización humana era sólo un momento mínimo, un instante en el conjunto de la historia natural. En esta intuición se muestra el *pensamiento abismal*: Éste es el pensamiento del que parte la intuición del ER: todas las combinaciones posibles en la naturaleza tienen que volver a darse, lo cual le lleva a pensar en la Historia universal humana, en la

---

<sup>38</sup> NIETZSCHE, F.: V.M.S.X.: Introducción: «In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben». Ibid.= text 1; KGW=»III-2.369»; KSA=»1.875”

<sup>39</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z. Tercera Parte, «Segunda Canción de baile»: «Das andere Tanzlied»: «Sechs!- “Und tiefer als der Tag gedacht.» Ibid.Text-15: KGW=»VI-1.278”; KSA=»4.282”.

que: todo cuanto ha sucedido deberá suceder del mismo modo y en el mismo orden.

A partir de esta intuición del ER, Nietzsche plantea el redescubrimiento del pensamiento cíclico griego de los pensadores preplatónicos como forma de explicación cosmológica de su repetición en la naturaleza (teorías cosmológicas de: Anaximandro, Empédocles, Heráclito), que él había explicado a sus alumnos de filología clásica en Basilea. Y no sólo meramente como explicación cosmológica, sino como base de su pensamiento sobre la repetición tanto en la naturaleza como también en la Historia universal humana.

Pero, a su vez, se plantea asumir el trasfondo y el desfondamiento de las categorías del ser, como esencia y sustancia, que eran las que habían regido el pensamiento griego desde Parménides y, posteriormente, con su fundamentación y estructuración en ideas y en categorías en Platón y Aristóteles respectivamente.

En consecuencia, también intenta la recusación del modelo histórico lineal del judeo-cristianismo, que se había utilizado en Occidente desde la construcción de la temporalidad lineal, que se había hecho desde la Teología cristiana con Agustín de Hipona<sup>40</sup>.

Esta revocación del tiempo lineal, tal y como era visto a partir del cristianismo supone también, como hemos señalado en el prefacio, la transformación del fondo de la cuestión en relación con el concepto de la «diferencia» en el espacio y en el tiempo. En ese concepto subyacen, según aprecia Nietzsche, las categorías tradicionales de «ser», «sustancia» y «esencia», (que son las aceptadas tradicionalmente desde la trasvaloración del saber y el conocimiento, que habían hecho Platón y Aristóteles del saber

---

<sup>40</sup> Agustín de Hipona: (354-430). Nació en Tagaste. Su filosofía entronca con su pensamiento teológico basado en san Pablo y en san Ambrosio, después de un periodo precristiano en que estaba muy influido por el neoplatonismo de Plotino. En cuanto a su concepción del tiempo, inspirada en la temporalidad lineal judeo- cristiana, divide el tiempo entre el tiempo de la trascendencia y de la eternidad y el tiempo lineal y finito, contingente de los seres vivos. De él procede la división tripartita del tiempo lineal en pasado, presente y futuro como tres tiempos o éxtasis temporales que se distinguen uno de otro y a través de los cuales tiene que pasar todo instante.

presocrático acerca tanto de la naturaleza como del conocimiento de lo humano del modelo de Protágoras). La *diferencia* vista por los modelos de la Idea platónica, desde la identidad y la copia y la «*Differentia Specialis*» que pasó de Aristóteles a la Escolástica, ha marcado en este sentido el pensamiento de Occidente.

Estos conceptos sobre el «ser», una vez que el tiempo se había doblado con el cristianismo en dos: de un lado, la medida de lo humano (tiempo finito y limitado), y de otro: la medida de lo eterno, el tiempo de la Trascendencia, habían terminado hipostasiando los conceptos relacionados con el «ser», lo cual había llevado también a una duplicación de los mundos: «mundo verdadero»/«mundo aparente», según la distinción platónica entre: original/copia.

Este proceso se convertiría, en último término, según la crítica de Nietzsche, en el modelo del progreso de la Modernidad. En efecto, después de haber criticado dicha hipostatización y de llevar el estudio de la naturaleza hacia lo inmanente y el tiempo finito (tomando la diferencia desde el modelo aristotélico de la «*Differentia Specialis*», que utiliza la ciencia natural), todavía conservaba un residuo de la concepción del tiempo lineal legado por la tradición judeo-cristiana y de su Teología: la secularización de la «providencia» en el concepto de *progreso lineal ininterrumpido*.

Nietzsche presenta como contramodelo del *progreso ininterrumpido* hacia el futuro, en primer lugar, un experimento mental del tiempo en la segunda de las C.I.: si el tiempo lineal se prolongase de forma infinita en ambas direcciones de pasado y futuro, entonces el espacio y el tiempo se cerrarían sobre sí y toda posibilidad de progreso quedaría invalidada.

Éste es el primer acercamiento en Nietzsche a una temporalidad no lineal. Posteriormente, surgirá el *pensamiento abismal* del ER. Por medio de esta temporalidad no lineal, los acontecimientos tomarían su peso específico desde su posibilidad de repetibilidad en eterno retorno. En esto consiste lógicamente el *pensamiento abismal* del ER. Este pensamiento no es formulado como tal hasta G.C. y sobre todo, aun cuando sea en forma metafórica, en A.H.Z., pero en esta

Segunda Intempestiva, dentro de la crítica a la que somete el pensamiento de Nicolai von Hartmann, apunta la posibilidad lógica de pensar un tiempo que sea infinito en pasado y futuro como modo de recusar la posibilidad de este *progreso ininterrumpido*.

La intuición del *pensamiento abismal* conlleva también el intento de dominio de la voluntad, puesto que la voluntad quiere dominar el «resentimiento» en que consiste el querer aquello que no pudo ser, lo que es ocasionado por el sentimiento de la pérdida del tiempo, por la sensación del «*tempus fugit*»<sup>41</sup>. Dominar así el tiempo, en contra de todo «resentimiento», supone transformar todo «fue» por «así lo quise».

El tiempo *del progreso ininterrumpido*, por ser el tiempo de la *providencia secularizada*, está siempre en relación con un mandato externo, con algo heterónomo. Y Nietzsche proclama, (por otros medios distintos a los utilizados por Kant), un ser humano autónomo, en la medida en que es responsable de su uso del tiempo intratemporal: limitado, finito, contingente e inmanente.

Finalmente, este tiempo contingente e inmanente toma la forma de ER al prolongarse de modo infinito en ambas direcciones temporales, y, por su parte, el ser humano se pliega a este tiempo en eterno retorno al querer la «VP» el eterno retorno de todo lo que ha sido, lo quiere todo, lo hace suyo, lo convierte en objeto de su deseo, lo conquista, no sólo tal y como hace el anhelo con el recuerdo de los momentos felices, sino precisamente como el *Gran Anhelo*, como el deseo desde el «ER de la VP» es decir, de modo que todo suceda de la misma forma y en el mismo orden..

El tiempo circular se presenta como el modo de dominio sobre el tiempo, y la VP lo libera, a condición de que asumamos la irreversibilidad de todo acontecer, de los hechos y de los actos, y la asumamos en un compromiso con todo lo existente en su repetibilidad idéntica, dentro del tiempo cíclico, del que

---

<sup>41</sup> Éste es un adagio latino, procedente de *Geórgicas* de Virgilio y que ha pasado como tópico de la fugacidad de la vida, de la limitación de la existencia.

participa todo lo existente y que es reversible, aunque nunca lo sea para la óptica humana. Esto quiere decir que hay un tiempo circular por encima de la medida de lo humano, el cual sólo puede ver la irreversibilidad de todo acontecer. Llegar a esa intuición supone *pasar hacia el otro lado*, intentar rebasar y superar la medida de lo humano, esto es, intentar llegar al SH.

Asumir el ER supone afirmar la consolidación del plano de «lo inmanente» en todo lo que existe. Esto es lo que posibilita llegar a ese fenómeno de la VP que supone la autotranscendencia de los actos humanos hacia un plano de eternidad. Lo cual, a su vez, es lo que inviste a los actos de un carácter de necesidad elegida desde la VP que resulta únicamente consciente en el hombre, como ser de naturaleza no fijada. Porque, en efecto, los demás seres vivos no cuentan con esa consciencia, lugar que en ellos lo ocupa su naturaleza fijada por los instintos y, por lo tanto, no pueden tener conciencia del plano de la inmanencia, que es el principio que posibilita llegar a la intuición abismal que se halla tras el concepto de «ER».

Así, pues, el ER, así, desde esta visión de Silvaplana, en relación con la visión histórica de las *pirámides civilizadoras*, se nos muestra como un experimento mental que piensa la convergencia de la naturaleza en su repetibilidad de posibilidades y que ve al ser humano y sus obras como una proyección y continuación de ésta. A partir de este *pensamiento abismal* –pensar sin basarse en los fundamentos tradicionales de «lo esente», sino a partir de una crítica exhaustiva a estos mismos fundamentos –surgen los conceptos más importantes de su pensamiento.

Piensa en algo que es una fuerza, una voluntad común a toda la naturaleza. A esto lo llamaré VP, basándose, en parte, en el concepto de «Voluntad» de Schopenhauer. Por otro lado, al conjunto de las posibilidades que se ponen en juego y a la posibilidad misma de repetición en la naturaleza, que tomará la forma de la temporalidad cíclica, en tanto que es un tiempo sin principio ni fin, prolongado hacia el infinito, lo llamaré el tiempo del ER.

Por último, a la naturaleza en su forma espacio-temporal contingente e inmanente, será a lo que llame Nietzsche: «la vida» y, desde un concepto metafórico tal como es expresado en *A.H.Z.*, «la Tierra».

La temporalidad del ER aparece en el pensamiento de Nietzsche como un fruto que brota de la aporía entre dos elementos fundamentales de la vida humana. Por un lado, la angustia ante el acabamiento de todo lo vivo, lo terreno, esto es, el sentimiento de certeza del acabamiento, de la caducidad ante lo inmanente y lo contingente como finito. (Es esta fragilidad que ya veíamos en el texto de *V.M.S.X.* en relación con la inteligencia humana)<sup>42</sup>. En esta conciencia del acabamiento de la vida estriba el principio del ER de lo biológico y, en general, de todo lo natural, ya que tal como decía Heráclito: «*Todo pasa*». Del otro lado de la aporía está la proyección hacia el futuro de las obras realizadas en el pasado, que es el camino que el ser humano toma para salir de esta conciencia del propio acabamiento. De aquí surge el anhelo de que no sólo «*todo pasa*», sino que también, «*todo regrese*».

Por otro lado, aún antes de plantearse la posibilidad de un tiempo en eterno retorno, en el momento de escribir las *C.I.*, considera a la Historia como una disciplina teórica sobre el conocimiento del ser humano tal y como era en su tiempo como narración lineal que se auto-trasciende al mirar *a la cara* a las obras del pasado. A partir de lo cual dota de dirección y sentido a la vida humana desde la dimensión simbólica del ser humano en su capacidad de valorar, esto es, de donar valores, sentido. Por ello, el ser humano, mediante la auto-trascendencia desde el recuerdo por la memoria de sus obras, dota de sentido a su existencia. En esto se fundamenta el principio de la narración, en cuanto que posibilita la auto-trascendencia del ser humano como forma de desarrollarse su VP en tanto que ser simbólico, y, como consecuencia de ello, como ser histórico.

Cuando Nietzsche conciba el ER, lo hará relacionando la unicidad de la vida presente, el *aquí y ahora*, del que tuvieron certeza, por la magnitud del instante sentido tanto Napoleón como Nietzsche en sus respectivas visiones, con

---

<sup>42</sup> Ver la nota 38, p. 48 de este Cap.1 de la Parte Primera de la presente tesis.

la raíz común de las dos visiones: la dimensión auto-trascendente del anhelo humano que quiere sobrevivir a toda costa en la memoria del tiempo, desde el recuerdo de sus actos. Ambos consiguen ver una perspectiva abierta por la existencia, de las múltiples posibilidades que se dan en el *aquí y ahora*. De este modo, hacen suyo el adagio del simbolista francés Paul Eluard: «*Hay muchos más mundos, pero todos están en éste*»<sup>43</sup>.

Napoleón, por su parte, ve estas múltiples posibilidades al percibir en el pasado las huellas de lo que su labor puede aportar a la civilización futura. Y Nietzsche, a su vez, al vislumbrar el juego de pasado y de futuro como un retorno de las mismas posibilidades.

Es la experiencia radical de este «aquí y ahora» la que arrebató a ambos visionarios. El único mundo posible es el que se hace presente por los actos realizados; todos los demás mundos son ilusorios, aún más, son modos de escapar de la convicción del acabamiento y de la fugacidad de la vida.

Albert Camus también supo ver este horizonte abierto de posibilidades en el *aquí y ahora*, de tal forma en la obra *Calígula* presenta un personaje, el emperador Calígula, que quiere hacerse eterno apelando al sentimiento de los demás: tanto a su amor como a su odio. En este sentido, su *endurecerse* supone adoptar una *máscara*, una pose, «hacerse duro como las rocas».

... «El error de todas estas gentes consiste en no creer lo suficiente en el arte dramático; sino sabrían que a todo hombre le es permitido, al menos una vez, representar las tragedias divinas; lo único que tienen que hacer es endurecerse el corazón»<sup>44</sup>.

Este endurecimiento es el que también recomienda Nietzsche, porque supone que hay que convertirse en parte de esa *pirámide civilizadora*, que para Napoleón era hacerse cargo de las posibilidades del pasado para orientar un posible futuro. Para los tres autores, es hacerse uno, identificarse con el proyecto

---

<sup>43</sup> ELUARD, PAUL: *Poesía completa*. Visor, 1982.

<sup>44</sup> CAMUS, ALBERT: *Calígula*, Acto III, escena 2, p.96. Ver nota 19, p. 31 de la *Introducción* de la presente tesis, Apdo. C): «Como posibilidad ontológica: La actualidad del *pensamiento abismal*».

de la *pirámide civilizadora* (a juicio de Napoleón), con el conjunto de lo existente como lo sublime que nos trasciende y eleva (como piensa Nietzsche) o adaptando la forma del *arte dramático* (según el Calígula de Camus). En suma, se trata de confundirse con el conjunto de la obra civilizadora, de la naturaleza o para Camus, con la *máscara*.

Para Nietzsche, y es algo que aúna o conjunta la visión de los tres autores, lo más importante es la búsqueda del *pensamiento trágico*, que es aquel que asume la finitud y limitación, la fragilidad del pensamiento y de la acción humanas, pero sin que el individuo quede destruido por tal conocimiento, sino elevado a las posibilidades de lo que puede auto-trascender y superar el momento presente en otro presente más rico y fuerte. Esto es lo que para Nietzsche supone utilizar el *contramovimiento del arte*<sup>45</sup>, que es a-histórico, para poder vivificar la Historia y mejorar, en cierto modo, *progresar*, pero sin asumir el mecanismo de un progreso automático e ininterrumpido en la Historia como dirección teleológica.

En este sentido, podríamos decir, como resumen de las dos visiones, la de Napoleón y la de Nietzsche, que tanto la visión de las piedras que forman las pirámides del Egipto faraónico como la visión del ER ante la gran pirámide natural de roca, situada en el centro del lago Silvaplana, son ambas expresión de ese deseo humano de auto-transcenderse, de situarse por encima del plano de la inmanencia de los seres de la naturaleza. Los otros «ultramundos» o «trasmundos» de la Trascendencia son negados como ficciones del intelecto, que desea huir de la certeza de la muerte próxima, imaginando otras vidas futuras para apaciguar su sed de eternidad.

Sin embargo, Nietzsche situó su pensamiento *por encima* de la intuición histórica napoleónica consistente en ver en el pasado la huella de los logros que se pueden transmitir a la civilización futura, que es precisamente a lo que Nietzsche consideró la interpretación de la perspectiva de la Historia en tanto que

---

<sup>45</sup> *Contramovimiento (Unterwebegung)*: *contramovimiento* es el concepto venido de la música, que utilizó Nietzsche a partir de la Segunda C.I. y que utilizará sobre todo desde *M.A.B.M.* para referirse al arte, la Religión y la Filosofía como movimientos ahistóricos.



«Historia monumental». Este sobre-pensar consistiría, no sólo en ver la raíz vivificadora de la Historia en el *contramovimiento* a-histórico del arte, sino en ver en su totalidad el conjunto de lo existente y analizar en el ser humano qué es lo que le hace ser un *ser histórico*. ¿Conservar una memoria del pasado y proyectar los actos pasados hacia un posible futuro? ¿Y ver en este movimiento de anhelo de *autotrascendencia* humana, la raíz de un impulso común de la naturaleza, esto es, la «VP»? Y, a partir de la indagación sobre esta fuerza, ¿hallar un escenario espacio-temporal a su medida, no ya un tiempo lineal movido por una Providencia que lleva al hombre hacia su progreso, sino por un tiempo no lineal y aporético, pero que conserva el conjunto de las significaciones que toman los sucesos en la Historia, para poder construir nuevos sucesos en el futuro como reflejo modificado de los sucesos pasados?

Pienso que sería también conveniente en este punto permitirnos un *excursus* en el que se exponga por qué consideramos que para Nietzsche es importante reflexionar sobre la figura de Napoleón, al que consideraba el modelo de *gran hombre*, de intérprete de la Historia como imagen representativa de gobernante, ya que aquí hemos intentado presentar con mayor o menor fortuna un retrato de las intuiciones sobre el concepto de la Historia y la posibilidad de la repetición en la Historia en ambos, como si se tratase de unas «vidas paralelas».

En Nietzsche, habría que destacar que todo su mensaje resuena desde una posición especial, desde una cierta «aristocracia del corazón», como a él le gustaba llamarlo. Partiendo de su nombre de pila, sus dos nombres, «Federico Guillermo» en castellano, son toda una declaración de principios tradicionales, apegados a la historia de una nación, Prusia, nación que apenas había surgido. Esta nación en ciernes, aún estaba viviendo en su época las consecuencias históricas de la relación de dependencia-independencia con la decrepita monarquía imperial austrohúngara vecina, así como, a su vez, las consecuencias derivadas de la caída en desgracia del *ordo napoleónico*, que tanto cautivaba su imaginación, hasta ver a Napoleón como ejemplo de figura de gran estadista.

«Federico Guillermo» fue el nombre que le puso su monárquico y leal padre, ya que nació el día del cumpleaños del gran rey, coincidencia que nunca

se le olvidará. Esto será para él un signo de distinción, por lo que siempre sentirá una cierta posición de categoría en relación con su aristocrático compadre y compatriota de la realeza.

Sólo desde esta posición de gran solemnidad, partiendo de su nombre y su cercanía a la realeza prusiana, podemos concebir la importancia que le concede al *Rangordnung*<sup>46</sup>, como *orden jerárquico* que aplica con gran celo en su herético, heteróclito y heraclíteo combate contra la Trascendencia, o hasta se podría decir: su cruzada de un *anticruzado* contra todos los valores recibidos por la tradición, *su* tradición, la de hijo de un párroco de pueblo de la Alta Sajonia.

Por eso, su mensaje, aun cuando se nos aparezca como algo aporético, se atiene al proyecto que ya hemos señalado que obsesiona a Nietzsche: hacer una crítica de toda forma de trascendencia, afirmar la jerarquía, el orden de los valores, pero destruyendo, en cambio, la posibilidad de la existencia de toda trascendencia tal como estaba oculta tanto en los conceptos relacionados con la permanencia del ser y «lo esente», así como en la afirmación de una doble medida de tiempo (tiempo inmanente y tiempo trascendente) y de dos mundos enfrentados entre sí (mundo real / mundo aparente). Pero todo esto se atiene, afirmamos, a la forma de esa *excelencia* o jerarquía del corazón, a lo que él llama el «*páthos* de la distancia».

Así, de un lado, el *contenido* de este mensaje en contra de la Trascendencia supone el mensaje cifrado en el *nuevo hombre*: «super-hombre o ultra-hombre», que supera al ser humano que ha sido educado en la creencia de la Trascendencia y lo trascendente, en el doble tiempo y los dos mundos. A este «S.H.» también se alude como negador de la Trascendencia con el término negativo que se añade al *Salvador*, es decir, como «Anticristo», «nuevo Prometeo

---

<sup>46</sup> *Rangordnung*: categoría, orden, jerarquía. Viene de «*Rang*»: categoría, rango, grado y «*Ordnung*»: orden, clasificación. Podemos decir que traduce el griego: *Αριςτος-κρατία* o gobierno, orden de los mejores, de los más capaces. Sobre este respecto, acerca del papel que juega en su época la jerarquía dentro de los valores: «daß die Wissenschaft im Bunde mit der Gleichheits-Bewegung vorwärts geht, Demokratie ist, daß alle Tugenden des Gelehrten die Rangordnung ablehnen»: «Así como la ciencia confiere validez a la asociación con el movimiento de la igualdad, que es la democracia, así, de entre todas las virtudes que deben enseñarse, se olvida de la jerarquía».

desencadenado»<sup>47</sup> de la obediencia de la finitud del tiempo, frente a la eternidad que pertenece a la Trascendencia.

De otro lado, el *continente* de dicho mensaje, se centra en la presentación del tiempo intramundano, al que se afirma como el valor de *lo terreno* desde su *pensamiento abismal* acerca de la repetición en la naturaleza y en la Historia humana, con lo que reinventa los modelos de la *temporalidad cíclica* de los presocráticos griegos y de la mano de su herencia antisocrática, en el sentido de que se basa en la reminiscencia de la tragedia griega y en la elevación de la *hybris*<sup>48</sup> del humano frente a la necesidad establecida. Este mundo de temporalidad cíclica se muestra para Nietzsche como campo de prueba de las obras que rivalizan con el orden de los dioses, tal y como se afirman sobre la arena del tiempo las *pirámides civilizadoras* y no sólo basadas en la razón juzgadora procedente de la virtud intelectual socrática.

---

<sup>47</sup> Prometeo: «Hijo del Titán Jápeto y de la Oceánide Climene, según la versión de la Teogonía, (...) es una divinidad de singular astucia y benevolencia hacia los humanos. Es, como Crono, “de mente retorcida”, y su mismo nombre parece aludir esa previsión, *pro-métheia* (*προ-μήτις*) o sabiduría divina, un tanto ambigua en su enfrentamiento con el omnipotente Zeus. (...) Esquilo lo califica como «amigo de los humanos», *philántropos* (*φιλάντροπος*), (...) En la batalla que enfrentó a Zeus con los Titanes, Prometeo se puso de parte del crónida (...) Pero también él va a enfrentarse con el soberano de los dioses. Sólo que con un pretexto singular: por proteger y beneficiar a los humanos. El astuto Prometeo intenta favorecer a estas efímeras criaturas más allá de lo que Zeus había dispuesto en su providente designio. (...) También a Prometeo le sobrevino un tremendo castigo. Zeus ordenó que le apresaran y le clavarán sobre una escarpada cima del remoto Cáucaso, donde Hefesto lo encadenó. Y añadió a esa tortura de la roca la visita cotidiana de un águila que atacaba cada día al Titán inmovilizado para desgarrarle con sus corvas uñas y pico el hígado. No podía Prometeo morir, por su índole inmortal, pero sí sufrir eternamente. (...) Tal es en líneas generales el mito de Prometeo, divinidad civilizadora (...) que aporta a los humanos tres elementos decisivos de la instalación en el mundo: el sacrificio que regula su relación con los dioses, el fuego que funda la civilización y el progreso, y la creación de la primera mujer y, con ella el matrimonio y la familia con el ambiguo presente de los dioses». Carlos García Gual. *Introducción a la mitología griega*, pp.99-104. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

<sup>48</sup> *Hybris* (*ὕβρις*): El sentimiento o *páthos* propio del hombre trágico, *hybris* es el sobrepasamiento, el exponerse fuera de los límites de la posibilidad de acción humana que lleva a la catástrofe a sus protagonistas que están presentes en todos los personajes de los mitos griegos: Edipo, Prometeo, Sísifo... Este sentimiento lleva a aquel que tiene en su interior el anhelo de la inmortalidad de sus obras a comportamientos en que prima todo lo que es considerado negativo: orgullo, altanería, insolencia, soberbia; impetuosidad, inquietud, arrebatos; ultraje, injuria, insulto, violencia, desenfreno, licencia, testarudez, de lo que siempre se deriva algún daño. Por todo ello, su desmesura en relación con sus congéneres, le conducen, a medida que destruye sus límites con sus actos, se autodestruye, hacia un final trágico.

Estas son las razones que muestran que esta *excelencia del corazón* está integrada en su crítica a lo trascendente como el elemento negador y negativo de su filosofía y que se encuentra también presente en la afirmación del ER, afirmación que, tal y como analizaremos en los capítulos siguientes de esta tesis, afirma el conjunto de todo el devenir.

Estas dos dimensiones, la VP como *contenido* y el ER como *continente*, a su vez, se dan la mano, encuentran su más pleno sentido en el mismo instante en el que aquello que supere al hombre tome conciencia de que las obras que realiza lo realzan sobre la superficie de lo contingente y finito. Dicho de otro modo, lo elevan por encima de *la espuma de las olas* y *de entre las arenas del desierto*, en virtud de una auto-trascendencia proyectada hacia el futuro. Así, eterniza el momento presente, tal y como el artista realza el momento de la representación en la tragedia griega, siendo en cada ensayo, representación y obra, algo que es distinto cada vez y lleno, pletórico de una misma emoción suprema, el *entusiasmo*<sup>49</sup>, y que porta en su contenido un mismo acontecer, repetido de la misma forma y en el mismo orden.

Ésa sería la conciencia que supera al hombre, y no sólo la propia del «*animal que sabe cumplir sus promesas*»<sup>50</sup> y mide la consecución de sus actos. Y esto por que el hombre tiene una naturaleza *no fijada*, sino que tiene, por la fuerza de ser encarnación de ese «poder ser», que es la V.P, el derecho de elegir la vida presente, el *aquí* y el *ahora* como el instante que vive en cada momento y que inmediatamente se transformará en el instante vivido. Si el hombre es el único ser vivo que tiene la capacidad de recordar a partir de su memoria finita, «*lo que supere al hombre*» no sólo recordará y olvidará, dirá sí y no con mayor aserción, sino que construirá y *creará* un mundo alrededor de ese *santo decir sí* y ese *santo decir no*, pues serán, no sólo un decir, sino el fundamento de una nueva manera de hacer, de actuar y de prometer, de, en resumen, de *amar la eternidad*.

---

<sup>49</sup> *Entusiasmo* (εὐθουσιασμός griego), como: «trastorno, inspiración transportadora a través de los dioses». En *Diccionario filosófico Ferrater Mora*. Tomo II, p. 1030, Editorial Ariel, Barcelona, 1994.

<sup>50</sup> NIETZSCHE, F.: G.M. Segundo Tratado: «Los conceptos de “culpa”, “mala conciencia” y parecidos».

La inversión de la temporalidad por medio de la repetición y en contra de la eternidad, asumida en la salvación y la condenación eternas de la Teología, una vez que es trasvalorada por el peso de los actos presentes, nos hace darnos cuenta de que lo único que nos condena o nos salva es el peso de éstos: sólo se condena el que se arrepiente, porque traiciona el sentido que dio al mundo a partir de sus actos.

La única repetición que existe es que siempre hay «instante» para poder cambiar el camino, el rumbo de los acontecimientos, de tal modo que la única necesidad es la que nosotros nos imponemos desde nuestra interpretación del mundo y de lo que nos es para nosotros necesario, y que el «tornar toda necesidad» es convertir nuestro afán, nuestra virtud o nuestro vicio, en lo necesario para poder existir y ser como somos.

Por ello, quien reniega de lo que es, de lo que ha sido, es un doble traidor, ya que también traiciona al tiempo, a *su tiempo*. Divide, por ello, el mundo, *su mundo* y también su tiempo, tal y como hace la Metafísica: entre lo querido y lo que ha sido, lo que quiso ser y lo que fue. Ni admite tampoco el valor de la voluntad, que pudo hacerle ser lo que no fue. Ni admite la parte de necesidad, de *su necesidad* en ello y, en cambio, se ve abocado a lo que le falta, a su falta, a la menesterosidad de su conciencia. En definitiva, por tanto, se experimenta abocado a la negación interna, internalizada de su elección, por poner por encima de ésta cualquier supuesta necesidad exterior a su acto.

Todos estos conceptos los desarrolló posteriormente cuando elaboró una investigación sobre los fundamentos de la Moral. Pero lo que sí aparece en esta prefiguración de su pensamiento del ER es la encrucijada que se presenta entre tres conceptos que han ido apareciendo en esta exposición y que se nos muestran como fundamentales: la «voluntad», en sus vertientes individual, social y universal; la «necesidad», en sus acepciones de necesidad natural y vocación hecha necesidad; y el «azar» como albur, espera, acaso y también como ocasión afortunada.

La urdimbre de estos tres conceptos: «voluntad», «necesidad» y «azar», conjugados en su relación mutua, tejerá la red de relaciones de todos los temas principales de la Filosofía de Nietzsche. Los tres tendrán una misma raíz común: la necesidad del ser humano de escapar de la fatalidad de su destino contingente y finito, para poder realizar su anhelo de auto-trascenderse en las obras realizadas en pos del futuro y poder librarse, con ello, de la cadena de yugos que lo encadenan a este modo de pensar doblemente el espacio y el tiempo y que lo hacen desde la costumbre y la tradición. Estos yugos –por qué no decirlo– son contruidos por la inercia de la dinámica histórica contra la que se rebela Nietzsche con su intuición de un tiempo en ER.

## **2. «LA UTILIDAD DE LA HISTORIA DE LOS FILÓSOFOS PREPLATÓNICOS»: ER COMO POSIBILIDAD LÓGICA A PARTIR DE LA LECTURA DE LOS TEXTOS JUVENILES DE NIETZSCHE**

Desde una posible genealogía del pensamiento del ER en Nietzsche, si nos fijamos en los textos anteriores a la visión de Silvanus, que dará pie al texto de G.C., «La carga más pesada»<sup>51</sup> y a su posterior desarrollo en la obra A.H.Z. – de las que hablaremos posteriormente–, nos daremos cuenta de que anteriormente en estos textos, en una obra que podemos considerar temprana, aparece ya algo definido como un pensamiento de lo cíclico, que va mas allá de la mera repetición de lo inmanente. Esto ocurre en C.I., escritas entre los años 1873 y 1876, y en particular en la Segunda Consideración: «De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida».

En ese texto, Nietzsche arremete contra el concepto de «conciencia histórica» y contra el historicismo del siglo XIX, al que consideraba una «enfermedad histórica» que había surgido de la creencia en una tendencia teleológica universal de la humanidad hacia su progreso (idea ya reseñable en Kant). Esta tendencia era vista no ya sólo como una secularización de la idea de providencia de la Teología monoteísta, realizada por los «teólogos de Tubinga»<sup>52</sup>, los maestros del arte de la Dialéctica, y elevada a «*Philosophia universalis*» a partir del gran sistema hegeliano. Nietzsche además la considera, desde un análisis histórico pormenorizado de las distintas ópticas posibles de la Historia como disciplina, como una simplificación y fosilización, en un concepto plano y romo, de la multiplicidad que asume el devenir humano bajo el nombre genérico de «Historia».

---

<sup>51</sup> NIETZSCHE. F.: G.C. Libro IV, § 341: «La carga más pesada».

<sup>52</sup> Tubinga fue el lugar de Alemania donde fructificó el pensamiento dialéctico a partir de las lecciones de los autores idealistas. La Universidad de Tubinga, fundada en el año 1477, donde estudió Johannes Keppler, en el siglo XIX fue un importante centro de estudios por donde pasaron, entre otros: Hölderlin, Schelling, Hegel y Schleiermacher, de los cuales, los tres primeros estudiaron al mismo tiempo en el *Tübinger Stift* o «Escuela de Tubinga», que se dedicó al estudio histórico de los textos bíblicos. A todos estos autores del siglo XIX es a los que se refiere Nietzsche en la *Segunda intempestiva* con la expresión «teólogos de Tubinga».

En particular, Nietzsche critica una pareja de conceptos, asociada a la escatología religiosa, que es la pareja formada por: (1) el concepto de «desarrollo o proceso» (*Entwicklung* en alemán), como determinación de la providencia religiosa, como lo que mueve hacia la bondad del ser humano y su devenir; y (2) el concepto de «juicio histórico» (*Weltgericht*), que fue acuñado con mucho éxito por Hegel, pero que tiene su principio en la investigación sobre la facultad del juicio (*Urteil*) en Kant. Este juicio universal sería la traslación, al plano de la historia universal del Juicio Final aclamado por los teólogos monoteístas.

La conjunción de ambas ideas sería como los goznes que unen pasado y futuro, las grandes puertas de entrada a la ciudadela de la Historia. Pues bien, esto es lo que Nietzsche critica en este escrito de juventud, en el que adelanta, aunque todavía en forma de una posible hipótesis lógica, una alternativa a la suscita idea de progreso que aparece en todo el pensamiento moderno y que para Nietzsche proviene del seguimiento al pie de la letra, o, mejor dicho, al pie del *Spiritus* del pensamiento teo-teleológico de los teólogos.

Lo que Nietzsche sugiere es que en vez de tomar como nuestros maestros a los teólogos del planteamiento teológico cristiano, podemos tomar otros maestros, anteriores a aquéllos, de la providencia y a su continuación en las ideas de «proceso». Este proceso supondría la naturalización en la secuencia de causa-consecuencia y con ello, la idea de juicio histórico, como si la historia y el devenir mismo pudieran tener un fin, una terminación temporal, como lo tienen todos los seres finitos y contingentes que lo incluyen.

Ésta es la llamada que hace éste al pensamiento de los filósofos preplatónicos, pensamiento que llevó, a su vez a la escisión entre dos mundos: el de la realidad y el mundo de la apariencia, cuando los filósofos presocráticos, anteriores a Platón pensaban en un solo y único mundo. Para ellos, la temporalidad no estaba dividida en la temporalidad de los contingentes y el Único Necesario, sino sólo en los ciclos de la vida, en la que participaban tanto los seres vivos como las órbitas de los planetas y –por qué no decirlo– también los dioses.

En una temporalidad de este tipo no habría un principio ni un final; todo sería eterno. El tiempo sería la esencia de todo, y en un tiempo tal no se podría



concebir un «proceso» ascendente ni descendente, progresivo ni regresivo, a no ser de un modo parcial. Y esto porque todo el conjunto del devenir sería un todo en el que todas las direcciones y sentidos se alternarían, tal y como afirmaba Heráclito, el gran maestro del saber sobre el tiempo, según Nietzsche, para quien el camino del conjunto de todo lo existente es:

«El camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo camino».<sup>53</sup>

En una concepción así del tiempo, tampoco podría postularse la existencia de un juicio histórico, tal y como sostiene la versión secularizada de la Historia o del Juicio Final en la versión teologizada; ambos provendrían de una fosilización de la Historia crítica, ya que no habría un final, aun cuando el ser humano desapareciese, lo cual le llevaría al final de su existencia como especie, tal y como Nietzsche apuntó al principio de *V.M.S.X.* En consecuencia, el tiempo continuaría su camino independientemente de la existencia inteligente que supone el ser humano.

Éste es el sentido que Nietzsche, tomando el concepto de tiempo de Heráclito, le da, a su vez, al tiempo: el sentido de una univocidad que aúna lo inmanente natural y la *historia lineal* del hombre. Éste quiere salirse del ciclo de la existencia, como si se tratase de una línea, de una trayectoria tangencial, trazada a partir del círculo de dicha inmanencia, de la *rueda de vida, desarrollo y muerte*, a la que están ligados los seres vivos. (Esta rueda es lo que luego concebirá como el ER biológico).

En esta temporalidad de ER, todo suceso se habría dado ya infinitas veces y todo supuesto *proceso* sólo sería una parte o un estado de todo el conjunto. Esta idea es expresada en contra de la opinión del «proceso universal» y de la

---

<sup>53</sup> KIRK G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. Fragmento 60 .Hipólito, *Ref.IX 10,4*: «οδο ἄνω κατο μῖα καὶ αὐτή», nota 200, p. 275 en: *Los filósofos presocráticos*. Editorial Gredos, Madrid, 1970. Este fragmento es interpretado por Nietzsche en: *La filosofía en la época trágica de los griegos* como: «las dos vías de transformación del fuego fluían continuamente hacia arriba y hacia abajo, hacia delante y hacia atrás, una junto a la otra, del fuego al agua, del agua a la tierra, y luego de nuevo, de la tierra al agua y del agua al fuego». *La filosofía en la época trágica de los griegos*, NIEZSCHE, F. *Obras Completas*, Vol.I., p. 589, Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

tendencia teleológica hacia lo mejor, que en el siglo XIX se había llevado el ámbito de la ciencia natural como «evolución». Por ello, Nietzsche critica, en esta *intempestiva* a Eduard von Hartmann<sup>54</sup>, autor del libro: *Filosofía del inconsciente*, que tuvo alguna repercusión en su época. En la crítica a esta obra, Nietzsche presenta –podríamos decir– una imagen *en negativo* de lo que luego prefigurará el modelo de temporalidad cíclica del ER pensamiento, el cual lleva las conclusiones de esta imagen *en negativo* del progreso universal hasta sus últimas consecuencias, para mostrar así el absurdo que se sigue de las bases de sus argumentos.

Hartmann tomaba el Inconsciente como lo que forma y da sentido a las obras de arte y como lo que construye la política y los actos históricos, al tomar el «proceso universal» como la historia del devenir de esta especie de *inconsciente común colectivo* hacia un continuo progreso universal. Los «hechos» son la constatación de este devenir futuro, del trabajo y la lucha. El «éxito» es la señal de que la obra realizada ha sido satisfactoria desde el «proceso universal», siguiendo en ello la dogmática protestante y el puesto que ésta le otorga a la providencia.

Así, Nietzsche le hace una crítica sarcástica al modelo del «proceso universal» utilizando la paráfrasis del mismo Hartmann:

«Así como no habría armonía con la idea de evolución si atribuyésemos al proceso universal una duración infinita en el tiempo, porque entonces toda evolución imaginable habría sido ya efectuada -lo que no sucede... (¡ah pilló!) ...tampoco podemos conceder al

---

<sup>54</sup> Eduard von Hartmann. Filósofo alemán (1842-1906). Hijo de militar, siguió la carrera de las armas. Posteriormente compaginó estudios de Física y Matemáticas con el estudio de las Bellas Artes y la Música. Escribió bastantes obras filosóficas. De entre ellas destaca la *Filosofía del inconsciente*, obra de gran influencia hegeliana, que presenta al «inconsciente» como el motor de las acciones humanas, pensamiento que tiene repercusiones fichteanas, en la lucha del «yo» y del «no-yo». Tiene una teoría de la evolución universal a la que corresponden distintas edades como si se tratase de un mismo individuo universal. Según encontramos en el artículo de la Enciclopedia Espasa-Calpe, lo califica como: «Enemigo del teísmo, recuerda a Nietzsche y a Guyeau, pero entiende que la religión del porvenir, en vez de una negación radical de las creencias, será la fusión del cristianismo y de las religiones de la India» (...) «En el Prólogo de su *Filosofía de lo inconsciente* declara: “Mi sistema es una síntesis de Hegel y Schopenhauer, con notable predominio del primero”». Nietzsche arremete, por eso, precisamente contra su hegelianismo en la Segunda de sus *C.I.*, al hacer un relato satírico sobre el tema del «Proceso Universal». (Citas entrecomilladas sacadas de *Enciclopedia universal ilustrada Espasa-Calpe*, Tomo 27, pp. 766-768, Madrid, 1925).

proceso una duración infinita en el devenir; en ambos casos, la idea de una evolución hacia un fin quedaría suprimida (¡ah pillo, mas que pillo!)»<sup>55</sup>.

Lo que hace Hartmann, de este modo, es tomar el tiempo finito y fijarle un fin, una meta a la temporalidad, dando lugar a la posibilidad del Juicio Final como instancia histórica. Así, Hartmann pretendía acabar con la ilusión de una Historia infinita, con el carácter ilógico que tendría dicha historia desde el punto de vista de la dialéctica.

Una vez que le ha puesto el punto y final al camino de la Teo-teleología de la providencia, quedaba expedito el camino de la dialéctica hegeliana del «yo» y del «no-yo» (con origen en Fichte) para acomodar al hombre a una finalidad inconsciente, pero asimilable a una labor universal. Para Nietzsche, esta adhesión a un «inconsciente» ignoto y, al tiempo, cosificable y cuantificable por unas coordenadas presuntamente lógicas desde la dialéctica, era un puro absurdo, era colocar en el vértice de la pirámide, que lo rige todo, a algo no consciente, cercano a la «finalidad sin fin» por la que aboga Kant en la *Crítica del Juicio*, en particular, en el juicio teleológico.

Hartmann ponía en la cima de la pirámide jerárquica de lo existente algo incognoscible; pero que, en cambio, sólo unos pocos sabían de su mecanismo, es decir, del mecanismo del movimiento continuo hacia la perfección humana como tendencia inconsciente, como «astucia de la razón» en Hegel, pero con tal de que este camino no fuese ya infinito, ni hacia adelante ni hacia atrás.

Por eso, Nietzsche le contrapone al sentido de la *marcha del inconsciente* en el tiempo lineal el modelo cíclico griego, es decir, una temporalidad infinita en

---

<sup>55</sup> NIETZSCHE, F.: C.I.: Segunda Consideración. «De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida». La cita de este texto, la toma Nietzsche del libro de Eduard von Hartmann: *Filosofía del inconsciente*. La cita en el texto original de Nietzsche es: «“So wenig es sich mit dem Begriffe der Entwicklung vertragen würde, dem Weltprozess eine unendliche Dauer in der Vergangenheit zuzuschreiben, weil dann jede irgend denkbare Entwicklung bereits durchlaufen sein müsste, was doch nicht der Fall ist“, (oh Schelm!) “eben so wenig können wir dem Prozesse eine unendliche Dauer für die Zukunft zugestehen; Beides höbe den Begriff der Entwicklung zu einem Ziele auf“(oh nochmals Schelm!)».*KGW*=“III-1.314”; *KSA*=“1.318”.

los dos sentidos, hacia el pasado y hacia el futuro Así prefigura lo que luego dará lugar al personaje de Zaratustra en *A.H.Z.* y, en particular, en un fragmento de la misma obra, en el Libro Tercero, que tiene por título: «De la visión y el enigma».

«Esa calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa calle hacia delante: es otra eternidad»<sup>56</sup>.

Esto implica la recusación del modelo espacio-temporal de la Modernidad y del pensamiento dialéctico, modelo que se basa en la oposición entre una concepción del espacio infinito y homogéneo, según el planteamiento de la física newtoniana, y una temporalidad finita. Nietzsche rebate los argumentos teológicos de la visión de la eternidad confrontada con el tiempo de los seres contingentes invirtiendo el modelo cíclico (literalmente, dándoles la vuelta), que toma de los filósofos pre-platónicos, pero sin reducir el ER a estos modelos.

El tiempo, para Nietzsche, al igual que lo era para Heráclito, es una calle que corre infinitamente en dos direcciones; y el espacio y todo lo que conlleva, es algo finito que ha recorrido infinitas veces esa calle.

El devenir, llevado más allá de los límites de lo finito, cierra sobre sí el conjunto de lo espacial en una forma paradójica que enlaza todo acontecer. Eso era algo que se derivaba de la enseñanza de la cosmología griega.

Nietzsche, en estos primeros escritos, se limita a confrontar ambas cosmovisiones del espacio-tiempo como distintas perspectivas que entre sí conllevan una visión distinta de la Historia. Pero cuando comienza a sacar todas las consecuencias de esta inversión de los conceptos, empieza a dar forma a su «concepto-horizonte»: el *pensamiento abismal* del ER como algo que supera los planteamientos de una cosmología cíclica.

---

<sup>56</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*, Tercera Parte, «De la visión y el enigma»: «Vom Gesicht und Räthsel»: «Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus — das ist eine andre Ewigkeit». *Ibíd.*-Text 2. KGW="VI -1.193"; KSA="4.197". Hay que tener en cuenta la afinidad de esta frase con respecto a la cita de Heráclito sobre *el camino de arriba y abajo* que aparecía en la nota 53, p. 63, en el sentido de que es una dualidad: *arriba/abajo, hacia delante/hacia atrás* de dos términos opuestos que se resuelven en un eje de coordenadas que los ordena y los da medida en la relación de unos con otros, sin suponer, por ello, la existencia de un tercer término mediador entre ambos.

Ya el Nietzsche académico, en sus primeros años de profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea, se había fijado en los primeros filósofos griegos, a cuyo estudio dedicó su texto conocido popularmente como *Los filósofos preplatónicos*<sup>57</sup>, aunque su título, como hemos mencionado antes, es: *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

Uno de los filósofos a los que se hace mención es Anaximandro de Mileto<sup>58</sup>. Este filósofo, al que se le atribuye el concepto de *Apeiron* («lo indeterminado»), es el primero que estableció un primer principio abstracto como «*arjé*», como origen del mundo físico. Fue de los primeros sabios griegos, junto con Solón,<sup>59</sup> que afirmó que el tiempo es el que juzgará todas las cosas existentes:

«A partir de donde los seres tienen su nacimiento, hacia ahí también les ocurre su destrucción, según la necesidad; pues pagan las culpas las unas a las otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo»<sup>60</sup>.

Comentando este texto Nietzsche afirma: «*Asistimos a una idea casi mitológica. Todo devenir es una emancipación del ser eterno; por lo tanto, una injusticia que debe ser reparada con el castigo de la decadencia*»<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Libro que Nietzsche escribió entre 1872-3, como texto para sus alumnos y que fue publicado por primera vez en 1913 tras su muerte.

<sup>58</sup> Anaximandro de Mileto (610-547 a. de C.). Continuador de la llamada Escuela de Jonia inaugurada por Tales de Mileto (640-545 a. de C.). Mientras que a Tales se le considera el introductor del primer principio material: *arche* (*αρχη*), que es el agua, Anaximandro, en cambio, introduce un principio inmaterial, el *apeiron* (*απειρον*), como principio abstracto, que circunda todo y del que está compuesto todo, ya que entre medias de todas las realidades tiene que haber algo no-determinado que lo junte y lo una. Así, los sucesivos mundos comienzan y terminan en el seno de este elemento indeterminado que es a lo que hace referencia el fragmento del que se hablará a continuación y el cual se supone es el primer texto filosófico griego que se ha conservado hasta la actualidad.

<sup>59</sup> Solón de Atenas (639-549 a. de C.) fue considerado uno de los siete sabios de Grecia. Fue uno de los fundadores de la democracia de Atenas. Consideraba a la justicia, *Dike* (*Δίκη*), como uno de los principios fundamentales de la sociedad y también de la naturaleza, aunque él no se dedicó al estudio de ésta.

<sup>60</sup> KIRK G. S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M.:

«κατα το χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τισὶν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν» Fragmento recogido por Simplicio en *Físicos*, 24, 17, citado en *Los filósofos presocráticos*, nota 110, página 177. Editorial Gredos, Madrid, 1970.

Con el fin de comentar este texto, Nietzsche sigue el testimonio de un historiador de la filosofía clásica, Plutarco, que en *Vida de los filósofos* afirma: «Declaró (Anaximandro) que la destrucción, y mucho antes el nacimiento acontecen desde tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente»<sup>62</sup>.

El devenir, el transcurrir de la vida es el precio que pagan los vivientes al principio vital, al «ápeirón», no como lo infinito, sino lo «in-definito»<sup>63</sup>. Este precio es lo que pagan por su existencia, por su definición y su limitación, es decir, por participar en el «*principium Individuationis*». Esto es, lo que cada ser en su existir, que es un insistir en su limitación, paga mediante su decadencia hacia el fin. En ello se basa también la filosofía trágica, la que aparece en los mitos griegos. Esa filosofía que aparece en la figura del Sileno, de la que Nietzsche recoge su influencia por su maestro, Schopenhauer y que Nietzsche nos presenta en *N.T.*: «¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería mejor no oír? Lo mejor para ti es totalmente inalcanzable; no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo segundo mejor para ti es –morir pronto».<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> NIETZSCHE, F.: *Los filósofos preplatónicos*. Página 48. Editorial Trotta, Madrid 2003.

<sup>62</sup> Strom 2; DK 12 A10. Recogido en: *Los filósofos presocráticos* de G.S.Kirk, J.E.Raven y M.Schofield. Madrid, Gredos, Madrid, 1970. En páginas: 162-164.

<sup>63</sup> «Anaximandro. El devenir como el signo de la caducidad. No lo *infinito*, sino lo *indefinito*. El *apeiron*: ¿causa primera del mundo del devenir? (Teoría de la emanación, Spir)». El original alemán es: «Anaximander. Das Werden als Zeichen der Vergänglichkeit. *Nicht das infinitum, sondern das Indefinitum*. Das *apeiron* Ursache der Welt des Werdens (Emanationstheorie, Spir). Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Ende 1874 26=VI 5b Fruhjahre 1873, Aph n° “1401 III. 26(1)”: KGW=“III-4.171”; KSA=“7.571”. (Las cursivas son nuestras).

<sup>64</sup> NIETZSCHE, F.: *N.T.* Cap.3: «”was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben“» Aph Ibid – Text 3; KGW= “III. 1.30”; KSA=“1.34”. Nietzsche cita aquí la leyenda del viejo Sileno, acompañante de Dionisos, al cual quiere secuestrar el rey Minos de Creta, debido a su don adivinatorio. Nietzsche ya había hecho mención de esta leyenda de Sileno en *Der florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf*, y en *Certamen quod dicitur Homerum et Hesiodi*, ambos publicados en *Reinisches Museum* en 1870 y 1873, con lo que ambos textos sirvieron de base para este fragmento de *N.T.* Ver también el Cap. 13, 13.4.1., nota 436, p.377 de la presente tesis.

Por todo ello, es muy posible que la sabiduría preplatónica de Anaximandro de Mileto sea la otra cara, la parte racional de la sabiduría trágica de los griegos. A esta conclusión llega el mismo Nietzsche en su estudio *La sabiduría en tiempos de los filósofos trágicos*.

Pero este autor también hablaba de «infinitos mundos», y estos mundos son considerados por el Nietzsche filólogo como «mundos sucesivos». A la destrucción de un mundo por el total desarrollo del devenir, le sustituiría otro. Nietzsche atribuye a Anaximandro la primacía en la idea de los innumerables mundos sucesivos.

La interpretación que da Nietzsche a este modelo de los mundos sucesivos de Anaximandro termina por diferir de él en un aspecto de gran importancia, que le acerca al planteamiento de Heráclito, quien también hablaba de mundos sucesivos. A diferencia de lo expresado por Anaximandro, el modelo cíclico de Heráclito se mueve por la razón (*Logos*). Pero ésta razón es considerada como magnitud y proporción, como relación de fuerzas, es decir, no como una causa final hallada desde el principio abstracto de que marca el paso de lo lleno, de lo pleno a lo mermado, a lo decadente. Este paso no está marcado ni por la culpa ni por una injusticia inicial, porque no hay tal paso, no hay propiamente un inicio ni un paso de lo puro a lo impuro. Este paso lo halló Nietzsche, como Heráclito, en el principio de la formación de todo lo existente, en la guerra: *polemos*<sup>65</sup> en la tensión de contrarios.

Por otro lado, Nietzsche rechaza la posibilidad tanto de un origen como de un fin y, por lo tanto, un estadio prístino, puro, del que el resto del tiempo viniera a ser la «*restitutio*»; por lo tanto, está en las antípodas tanto de la concepción de la «*Apocatástasis*»<sup>66</sup>, que criticaron autores paleocristianos como Orígenes, o del

---

<sup>65</sup> *Polemos* (πόλεμος): Para Heráclito suponía la lucha de contrarios, el conjunto del devenir en todas sus determinaciones, algo parecido a lo que será la dialéctica en Hegel y del que Nietzsche se siente más próximo aunque en un sentido diferente a Hegel, incluso contrario, ya que no es la antítesis de las fuerzas, sino su antagonismo de lo que trata su *guerra*.

<sup>66</sup> El concepto «*Apocatástasis*», que se forma de la unión de tres expresiones: «*απο-κατα-στάσις*», significa: «volver al antiguo estado, al antiguo orden de cosas». Es la creencia de la escuela de la Stoa y posteriormente en otros pensadores tardorromanos e incluso

«*Tikkun*»<sup>67</sup>, procedente de las escatologías teológicas cristiana y hebrea, respectivamente; como de cualquier mito del origen de cuño griego. Cuando amplía el tiempo, como hace al responder paródicamente a Eduard von Hartmann, no lo hace para que el tiempo dependa de un origen fundacional: si aborrece de la idea de *Creatio ex nihilo* es para dar una razón del tiempo vivido y así abandonar cualquier idea de un *trasmundo* que no esté en el «aquí y ahora».

Desde los tiempos en que escribe *Los filósofos en tiempos de los trágicos* y, en particular, el trabajo *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche se vuelve al ejemplo de éstos y a su modo de ver el tiempo de acuerdo con el modo particular de búsqueda del tiempo perdido. Es decir, de una vía de pensamiento que se abra hacia la «*memento vivere*» en lugar de a la «*memento mori*»<sup>68</sup>, a la que tiene acostumbrado la Teología desde el lema de «*tempus fugit*». Busca aquello que pueden aportar todas las ciencias y todas las disciplinas del saber y de las artes a la vida para mejorarla.

Desde esa búsqueda global, y todavía espoleado por el lema kantiano «*sapere aude*» y de la Ilustración en general, trata de encontrar el modo de pensar el tiempo, sin que haya una culpa que resarcir ni una plenitud «*ante rem*», sino un tiempo que, desde la inmediatez de lo inmanente, se nos presente tal cual

---

algunos paleocristianos en la regeneración del mundo, a partir de una vuelta al momento del comienzo de todo. Esta idea se relacionaba con los ciclos astronómicos repetitivos del «Gran Año» y el eterno retorno platónico. Esta teoría será criticada por el pensador paleocristiano Orígenes contra el pensamiento estoico y tachada como herética, ya que de darse contradeciría la exigencia de la libertad humana. Posteriormente será tomada conjuntamente con la resurrección en cuerpo y alma después del Juicio Final. Actualmente ha sido defendida como fundamento escatológico por el teólogo Renouvier.

<sup>67</sup> Según Gerhard Scholem, el *Tikkun* judío es el equivalente a la *Apocatástasis* cristiana, tiempo de la restitución total, restablecimiento del orden cósmico como retorno de todas las cosas a su estado primigenio.

<sup>68</sup> Así se conservó en la Edad Media el tema de la meditación acerca de la finitud y fugacidad de la vida, ver acerca de la expresión «*tempus fugit*»: Nota 41, p. 51, Cap.1 de la presente tesis. Aparece esta contraposición entre *memento mori* y *memento vivere* en «Segunda Consideración intempestiva: Sobre la conveniencia e inconvenientes de los estudios históricos para la vida». Apartado 8: «Antes este *memento mori* (recuerda que has de morir) gritado a la Humanidad y al individuo era una espina siempre clavada en la carne, y en cierto modo, la cúspide del saber y la conciencia medievales. La consigna opuesta de los tiempos modernos: *memento vivere* (recuerda que has de vivir), sinceramente suena hoy por hoy bastante tímida y cohibida, dijérase con dejos de hipocresía. Pues la humanidad está todavía firmemente establecida en el *memento mori*». Traducción castellano. Obras Completas, Volumen I. Escritos de juventud, p. 730. Editorial Tecnos. Madrid, 2011.



es, «*in re*», sin que haya diferencia entre su apariencia y su realidad; una temporalidad que, literalmente, *deje correr* las cosas, que no las obligue con un imperativo a ser desde su apremiante necesidad (*ananke*<sup>69</sup>).

Con ello, Nietzsche busca liberar a las cosas, y al tiempo que lo recorre, de toda finalidad o teleología. Busca liberarse de la finalidad, en tanto que causa final, y de toda teleología, sea ésta trascendente, como la escatología teológica, o immanente, partiendo de un mito fundador del tiempo en los filósofos griegos o de una escatología restaurada en nombre de «la Razón y el Progreso».

Lo que late detrás de esta búsqueda de liberar al tiempo de toda finalidad se traduce, por lo que respecta al ser humano, en una operación que consiste en «*desantropomorfizar la naturaleza y naturalizar al hombre*»<sup>70</sup>, en la necesidad de eliminar toda causa final en la naturaleza, así como asentar la búsqueda de la finalidad y del sentido en toda obra humana. El sentido o valor es lo que dota de significado a todas las cosas y valorar es una perspectiva propiamente humana, mientras que el hombre es el ser que mensura, mide y valora; de ahí que sea la característica o facultad del juicio. Juzgar no es sino valorar, medir, tasar, relacionar objetos dentro de un marco, de un criterio objetivo.

La comprensión de la Historia supone, según Nietzsche, una actividad propia de seres con capacidad de recuerdo y de juicio, puesto que, si no existe capacidad de rememoración, de recordar y de olvidar, si se vive desde la pura inmanencia del instante, entonces no hay posibilidad de memoria, de recuerdo ni

---

<sup>69</sup> *Ananke* (ἀνάγκη) significa Necesidad como la necesidad propia de todo ser, y del conjunto de la Naturaleza o *Fisis*, de ser tal y como se muestra en la naturaleza interna de su ser.

<sup>70</sup> NIETZSCHE, F.: «Mi cometido: deshumanizar la naturaleza y luego naturalizar al hombre, una vez que haya logrado el concepto puro de “naturaleza”». Volumen segundo de los Póstumos: Primavera-Otoño 1881 11[211] Aph n 5972; V.11(211) KGW= V. 2.423; KSA= 9.525. «Meine Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff “Natur” gewonnen hat». También en G.C. § 109: «¡Guardémonos!»: «¡Cuándo habremos desdivinizado la naturaleza por entero! ¡Cuándo nos será lícito empezar a naturalizarnos, a nosotros los hombres, con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente redimida!». KGW=V-2.147'; KSA='3.469' «Hüten wir uns!»: «Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!».

de proyección futura. Es decir, el recuerdo, la memoria es la «partera de la Historia», y el juicio es el síntoma que queda del recuerdo en nuestra capacidad consciente.

De ahí que la división que hace Nietzsche de tres tipos de «historia» en la Segunda de las *C.I.*, acentúe la función que desempeña, en cada una de las tres perspectivas historiográficas, tomaba el historiador, es decir, el espectador del pasado rememorado.

- La «Historia monumental», la «*perspectiva de las ranas*», que supone el momento de veneración de un pasado mítico o glorioso. En ella el espectador se siente transportado a esa época y desea su repetición. Es la propia de las sociedades que miran hacia el pasado como una posible vía para el futuro: la de la Roma de finales de la República, la que observa la grandeza clásica griega; la del Renacimiento o la de la Revolución Francesa, que se vuelve tanto hacia las repúblicas de Roma como hacia los estados renacentistas. Esta perspectiva la veíamos también en la arenga de las «pirámides civilizadoras» de Napoleón a sus tropas.
- La «Historia anticuaria», que surge en civilizaciones cansadas, no deseosas de regeneración, que conciben todas las épocas desde una mentalidad *coleccionista* y que buscan lo exótico, lo diferente. Es la perspectiva propia de una sociedad volcada hacia su presente, que ve en las demás civilizaciones y épocas un escaparate de variaciones. Todo el siglo XIX, con su interés por las ciencias históricas, da buena cuenta de ello, y así lo destaca Nietzsche en su estudio. Lo que motiva a esta perspectiva es la curiosidad y el afán por convertir otras épocas en algo consabido, asimilable a su rutina histórica actual. En esta perspectiva, el pasado es visto como un espejo del propio presente.
- La «Historia crítica», que supone la culminación de la Historia como disciplina y que tiene que ver con una actitud desmitificadora del pasado. Esta perspectiva supone la inversión de la «Historia monumental», ya que

en ella se pretende ver desde la objetividad, y juzgar desde el baremo y el criterio de lo actual, todos los periodos históricos y todas las civilizaciones del pasado. Es una visión crítica, a la par que científica, porque se juzga el pasado por la utilidad que pueda tener éste para el porvenir. Las edades de la ilustración sofista del siglo V a. de. C. en Atenas, la posterior ciencia helenística y la Ilustración europea del siglo XVIII son buenas muestras de esta perspectiva sobre la Historia y sobre el modo de ver las sociedades de su tiempo.

Estas tres perspectivas nos iluminan sobre algunos aspectos importantes de su sociedad contemporánea. En particular, la Historia crítica, llevada al paroxismo, al extremo de la historicidad, conlleva el modelo de la secularización de la providencia divina, es decir, el mito del progreso, y con ello la hipostatización de las causas finales en un «Juicio Final» o un «Tribunal de la Historia». Vemos, por tanto, que una ciencia supuestamente objetiva y científica, llevada al extremo, queda contagiada de elementos teo-teleológicos de los que se creía libres por haber elevado la duda cartesiana a la universalidad del conocimiento.

Los modelos que Nietzsche considera que son los propios de su siglo son tanto el de la «Historia anticuaria» como el de la «Historia crítica». Se le puede llamar «Historia anticuaria», por el aspecto exterior que toma la Historia en su divulgación al preocuparse de las dimensiones exóticas de otras culturas y tiempos y adoptarlas como parte de la cultura cosmopolita de la conciencia histórica. También, se puede hablar en la actualidad del modelo de la «Historia crítica», como modelo que refleja el funcionamiento de la asimilación de los hechos en el conjunto de la Historia y como el ejercicio del «*ocioso hastiado en el jardín del saber*»<sup>71</sup>, de aquel al que Boudelaire calificó como el *flâneur*, el espectador que contempla la historia y tiene interés por los acontecimientos históricos como un modo de entretener su alma en el *Spleen* de la rutina diaria.

---

<sup>71</sup> NIETZSCHE, F.: C.I. «Segunda consideración intempestiva: De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida»: Prólogo: «Necesitamos Historia, pero no como la necesita el ocioso hastiado en el jardín del saber» Traducción castellano. Obras Completas, Volumen I. Escritos de juventud, p. 695. Editorial Tecnos.Madrid, 2011. Texto original: «Gewiss, wir brauchen die Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müssiggänger im Garten des Wissens braucht». Ibíd., Vorwort-1; KGW="III. 1.241"; KSA="1.245".

Ésta es la *actitud anticuaria*, propia del pensamiento de la actualidad, que quiere llevar toda acción del pasado a compararla con el presente actual.

Nietzsche formula, en la «segunda consideración intempestiva», como *antídoto* contra el historicismo y los estudios históricos de la vida, el «captar una causa sublime, reivindicando así la actitud veneradora característica de la «Historia Monumental». Luego, sin embargo, construirá una muy tupida red crítica acerca de la moralidad y la acción humanas a lo largo de la Historia a partir de su siguiente libro, que en principio quiso ser continuación de las *Intempestivas: H.D.H.* Se acerca así al prototipo de la «Historia Crítica», propia de la Ilustración; pero criticando, a su vez, el concepto de «progreso» como hemos tenido ocasión de analizar.

No obstante, consideramos que el esquema de Nietzsche podría permitirnos la construcción de una Historia crítica que se diera por encima de la visión del *espectador desinteresado* y sin recaer tampoco en una providencia secularizada en forma de «Juicio de la Historia», que siga el presupuesto de un progreso ininterrumpido, sino, siguiendo la genealogía de los fundamentos de la Historia en términos de los intereses y las finalidades ocultas de cada acto histórico, para llegar a discernir el *sentido de los acontecimientos*, viendo el progreso como una posibilidad más, y no como un fin teleológico al que tienda la Historia de manera inconsciente. Porque, si continuamos la Historia de otro modo, lo que conseguiremos es una ceguera, perdiendo así nuestra capacidad crítica. Y esta falsa creencia puede llevarnos –en nuestro camino errático, pero creyendo caminar hacia lo mejor– a una posible catástrofe, tal y como lo subraya Nietzsche en la cita sobre el *Inferno* de Dante y que ya hemos referido en la Introducción de la presente tesis.

### 3. SENTIDO DE LA INTUICION INTERNA DEL ER EN G.C.

#### 3.1. ¿Qué significa «Gaya Scienza»?

En 1881 Nietzsche recopiló lo que supusieron sus vivencias en las localidades de la Alta Engandina (Suiza) y de Génova (Italia) en un libro que pretendía cambiar la óptica de la Ciencia natural, la Metafísica y la Moral, como ya lo había hecho con los estudios históricos en sus *C.I.* y siguiendo en la línea crítica de *H.D.H.* y *A.*, escritos posteriormente a las *C.I.*

En estos textos Nietzsche reivindica la figura de los filósofos ilustrados y de los críticos inmoralistas del siglo XVIII francés, y en particular a Voltaire<sup>72</sup>. En ellos critica, tanto de manera implícita como explícita, el oscurantismo y el pesimismo de las tesis de Schopenhauer vinculadas al ascetismo moral, así como la actitud cercana a lo místico de Wagner, sobre todo a raíz de su *Parsifal*, ya que esta obra trataba del heroísmo de los caballeros cruzados del Medievo y era del gusto cristiano, con lo que se alejaba cada vez más de la crítica al cristianismo que sostenía Nietzsche en este período.

Será sobre todo en *G.C.* donde Nietzsche desarrolle este inmoralismo, siguiendo la *huella* de los ilustrados y la actitud ilustrada, es decir, ese modo particular de contemplar el mundo moral buscando las *raíces* de las principales actitudes morales en las tendencias humanas más ocultas. Para buscar la génesis y origen de esta indagación sobre la moral, propiamente *moderna*, nos conducirá a un *nuevo escenario*, al comienzo de la Modernidad, al origen del Renacimiento europeo, esto es, a los siglos XIII y XIV, en los que el inicio de la Ciencia empírica coincide con los orígenes de los Estados modernos, con la lírica provenzal y las literaturas nacionales.

---

<sup>72</sup> Nietzsche hizo coincidir la publicación de *H.D.H.* con el centenario de la muerte de Voltaire como manifiesto en aras de su independencia de pensamiento y como afirmación de su acercamiento a un ilustrado, tal como lo expresa con su concepto de *Freigeist*: «espíritu libre».

Nietzsche concibe como *Gaya Scienza* (utiliza varias veces dicha expresión en italiano) la ciencia basada en la experiencia propia. No obstante, para poder comprender en qué condiciones surge esta *nueva ciencia*, tiene que dar cuenta del modo de expresión que surgió en esos tiempos. Este modo de expresión implica tanto un nuevo modo de trovar y de narrar los sucesos, como un nuevo modo de pensar, que no se basa en criterios establecidos por las autoridades del *Saber*. Asimismo, ha de dar cuenta de la aparición de las distintas lenguas nacionales, que surgen a partir de la consolidación del modelo político de estado-nación europeo. Todos estos fenómenos, que suponen el origen de la Europa moderna, nacen de una misma y nueva experiencia, que implica el dar cuenta de lo ocurrido desde el «aquí y ahora», frente a la ciencia recopilatoria *anticuaria* de los grandes sistemas filosóficos de la escolástica medieval.

Tal ciencia es «gaya» en tanto que jovial, en tanto que inicia la búsqueda del sentido del mundo basándose en la propia experiencia y que sea vista como *ocasión feliz* por la confianza puesta en su objeto y en su misión, que consiste en descubrir la verdad. Pues bien, esta experiencia tiene en cuenta distintos objetivos, que entroncan entre sí como aspiraciones y motivaciones que mueven a la «Voluntad de verdad», que es la que mueve a este amor al descubrimiento y que analiza en G.C., concretamente en el § 38 del Libro I que lleva por título: «En virtud de tres errores». Estos errores son los siguientes:

- Asegurarse de la unidad del conjunto de todo lo existente mediante leyes y regularidades invariables, apoyándose en la creencia en un Dios omnipotente y omniabarcante: «*Motivo capital del alma de los grandes ingleses*».
- Ofrecer una base estable para el progreso del conocimiento y de la acción para llevar al camino de la felicidad a toda la humanidad: «*Motivo capital del alma de los grandes franceses (como Voltaire)*».
- Dar lugar a una ordenación de los acontecimientos según unos

principios morales fijos e inmutables: «*Motivo capital del alma de Spinoza*», (y, añadiríamos nosotros, de los grandes metafísicos racionalistas).

Esta nueva ciencia se hace eco de estos objetivos y los toma como los principios que mueven a la investigación que tiene como método dar cuenta de la propia experiencia del instante, hacer el recuento de lo sucedido de acuerdo con unas leyes, con unas regularidades que puedan traducir los fenómenos de la naturaleza a signos que resulten cuantificables y cualificables, y ello sin contraponerlas a un modelo preestablecido por una autoridad académica. En esto consiste la «originalidad» de la ciencia moderna, una ciencia que quiere tener en cuenta la *Physis*, dándole el sentido de «*Natura Naturans*», en feliz expresión de Spinoza, es decir, la Naturaleza como conjunto de «necesidad» (calculable y cuantificable) y «azar» (cualificable).

Cuando Nietzsche estudia una época histórica para mostrarnos su reflejo en la actualidad, como hizo en el caso de los griegos en *N.T.*, analiza tanto los contenidos conceptuales en los que se basan los fundamentos de esa época, como las formas desde las que se expresan los hombres y mujeres de esa misma época. Así, en este momento histórico, principio de la *modernidad europea*, el estudio del llamado «Renacimiento» ha de tener en cuenta, por un lado, la deriva hacia el antropocentrismo de la ciencia natural y la revalidación del canon clásico en el pensamiento y las artes greco-latinas, y, por otro lado, la conformación de los modos de expresión de las lenguas europeas, esto es, el modo de hacer ver esa nueva necesidad de comunicación en distintas lenguas dentro del mundo del conocimiento.

De este intento de expresión, no vinculada ya a una lengua común del conocimiento como lo fuera el latín vulgar, lengua de la transmisión tradicional del saber hasta esta época, nace una forma variada de expresión que quiere comunicar la verdad. A partir de ahora, la «*lingua franca*» del conocimiento será la matemática, que cuantifica y cualifica todo fenómeno natural.

Aparece, así, la «Voluntad de verdad» como algo propiamente *moderno*.

La verdad no se busca como una «*adecuatio rei et intellectus*», es decir, no se trata de hacer que las cosas se adapten a lo que se supone que son, según dicen los antiguos sistemas del conocimiento de acuerdo con el criterio de autoridad, que fue aceptado hasta esta época como «lo verdadero». A partir de ahora, la ciencia moderna se va a centrar en un afán interpretador, que traduce lo que exponen los signos de las distintas lenguas a esa lengua común del conocimiento, que es la Matemática. Para ello, esta *voluntad de verdad* se basa en la experimentación directa de los fenómenos y en su comprobación desde distintas variantes o variaciones de una misma experiencia.

El conocimiento científico experimental que encarna la «voluntad de verdad» acaba llevando a esta voluntad a la «*scientia moralis*», es decir, a la crítica de la moral, de las religiones, de la fundamentación de la cultura, en tanto que ella tiene un valor afirmador para la vida. Para llevar a cabo este objetivo, Nietzsche adopta la hipótesis de la «voluntad de verdad» y la lleva hasta sus últimas consecuencias. En efecto, lo que se suponía que era la base que garantizaba la perdurabilidad y la continuidad de la naturaleza, esto es, la Trascendencia, la cual constituía el valor que medía todos los valores en los que se asentaban las verdades, entre ellas también las descubiertas por la ciencia experimental, y que afirmaba el fondo inmutable de la Naturaleza, sosteniendo así su continuidad y regularidad desde su inmutabilidad, queda finalmente, negada y refutada por la «voluntad de verdad» por no tener fundamento de verdad ni evidencia alguna de su existencia.

Si se sigue, según Nietzsche, la «voluntad de verdad», entonces la existencia de Dios, punto central en el que se muestra la Trascendencia, punto de partida de todo conocimiento, ya no tiene un fundamento empírico, como habían investigado entre otros Hume y Kant. Y si se lleva la «voluntad de verdad» hacia su último fundamento, que es aquello que hacía que toda verdad fuese verdad, es decir, la objetividad desde el punto de vista absoluto de un «*sensorium Dei Universalis*»<sup>73</sup> como punto de vista del «ojo de Dios», entonces

---

<sup>73</sup> Polémica Leibniz/Clarke. Samuel Clark (1675-1729) seguidor de Newton. Entró en correspondencia con Leibniz con relación a la naturaleza del espacio y del tiempo. Mientras que para Leibniz, el espacio y el tiempo eran relativos, para Clark, al igual que para su maestro,



el fundamento de su existencia queda desestimado, ya que no hay un modo objetivo de fundamentar dicha objetividad absoluta. El mundo que descubrió la ciencia empírica se queda, por tanto, sin fundamento último y sin *primer principio*, sin el *punto arquimédico* a partir del cual poder construir su discurso, pues sin Dios no hay fundamento de un criterio objetivo puro.

### 3.2. La «muerte de Dios» contemplada desde el *nuevo horizonte*

La piedra de toque de la crítica de Nietzsche a la Trascendencia se encuentra en la ruptura con el saber y la moral anteriores. No otra cosa simboliza la metáfora que aparece en el texto de G.C. de la «muerte de Dios». De esta metáfora de la que se pueden derivar *tres evidencias* que trastocan el orden del mundo conocido hasta la fecha y que dan lugar a un nuevo punto de vista sobre el mundo circundante y sobre el hombre. Estas evidencias son las siguientes:

- La pérdida de consistencia de toda Trascendencia que se quiera afirmar sin el soporte de la contingencia inmanente. Esto es así, porque todo conocimiento surge de lo contingente y todo lo contingente es limitado y finito (tal y como habían afirmado, con anterioridad a Nietzsche, Hume y Kant). Nada eterno es real y nada dura eternamente. Se niega así la Trascendencia y también a Dios como fundamentos de la continuidad e invariabilidad de la naturaleza: «-¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto».<sup>74</sup>
- La inexistencia de un observador ideal, de un punto de vista privilegiado, el «*Sensorium Dei*», desde el que se pueda observar el conjunto de lo existente y juzgarlo todo desde un criterio absoluto. No hay, por tanto,

---

existían un espacio y un tiempo absolutos. La expresión «*Sensorium Dei*» es de Clarke, refiriéndose al espacio y el tiempo tal y como los órganos captan los objetos de nuestro universo sensitivo, del mismo modo lo haría Dios, ya que afirmaba que no había ninguna contradicción entre los Textos Sagrados revelados y la Ciencia Física y por eso quiso desarrollar una prueba de la existencia de Dios, de ahí que el espacio y tiempo absolutos de Newton fuerán su «prueba cosmológica» al concebirse como *sensorium Dei*. Esta concepción de Clark sería, por tanto, muy cercana al *esse est percepti* de Berkeley.

<sup>74</sup> NIETZSCHE, F.: G.C. L .II § 125. «El loco»: « Der tolle Mensch »: «auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt!», Ibid, Text-125; KGW= "V-2.158"; KSA=" 3.480".

tampoco un modo de concebir un criterio adecuado y positivo para orientar un supuesto progreso moral. Ahora bien, si esto es así, si no hay un centro, ¿cuáles son los puntos des-centrados? ¿Todo, todos? Toda experiencia se convierte en centro de todo posible criterio moral: «*El centro está en todas partes*».<sup>75</sup>

- Afirma *la muerte* de una forma de concebir la vida basada en un valor «más allá» de la vida presente, que se capta en el «aquí y ahora». A partir de entonces, el conocimiento, la moral y todo lo existente tendrán que basarse en lo tentativo de este presente, en lo experimental en tanto que algo experimentado y no en ningún valor que esté *más allá* de la experiencia. No hay valores absolutos ni fundamentos que contemplen la totalidad como un todo ordenado y constituido desde una lógica omniabarcante: «*Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentoras*».<sup>76</sup>

Dios, símbolo de la Trascendencia, muere en el momento en que el hombre deja de prestarle atención como *el sentido último y el fundamento* de todo lo existente. El dios de los teólogos, que era «*Deus absconditus*»<sup>77</sup>, termina por convertirse, con la aplicación de la «voluntad de verdad», en una hipótesis innecesaria para explicar el funcionamiento del Universo.

Vemos con ello que las tres grandes aspiraciones y motivaciones con las que inició su trayecto la ciencia experimental, según señala Nietzsche, no se sostienen sobre nada, menos aún se sostienen sobre una *supuesta* Trascendencia que no tiene ninguna prueba a favor de su existencia. El fundamento de la ciencia moderna y, con ello, de la cultura y de la moral, carece

---

<sup>75</sup> Ídem, *A.H.Z.*: Tercera Parte, «El convaleciente». Traducción al castellano en Alianza Editorial, Madrid, 1972, p 300. Texto original: «Der Mitte ist überall», esto corresponde a lo que le dicen sus animales sobre el ER.

<sup>76</sup> Ibídem., Primera Parte. «De los trasmundanos».

<sup>77</sup> La expresión: «*Deus absconditus*» proviene de la Teología negativa de Sto. Tomás de Aquino, pero será retomado por Martín Lutero para exponer el misterio y la imposibilidad de alcanzar el conocimiento pleno desde la racionalidad sobre Dios.

de base, se asienta en una nada, porque se prefiere «*querer una Nada que no querer nada*»<sup>78</sup>. Surge así el Nihilismo como negación epistemológica, como negación del fundamento del conocer (nihilismo teórico), pero también, en la crítica y negación de la metafísica y de la moral, como actitud ante la vida (nihilismo práctico).

La experiencia del hombre, del ser humano en tanto que *humanidad*, se reduce para Nietzsche al menos a «*treinta y cinco generaciones*», como señalaba en la Segunda de las *C.I.*, refiriéndose al conjunto del tiempo histórico. Este tiempo es el intervalo que abarca, aproximadamente, la existencia del hombre civilizado moderno. Y, aun cuando alargásemos este recuento a los tres mil o cuatro mil años de historia a la que se refería Napoleón como origen de las pirámides civilizadoras humanas, aun así nos hallaríamos ante un ser que es distinto de los demás seres vivos, ya que es capaz de concebir un mundo a su alrededor construyendo maneras de valorar, valores, patrones de su propia medida. Para Nietzsche el «Hombre» es «el que mensura».<sup>79</sup>

Este valor fundante de lo humano es el mismo valor que se halla tras las preguntas sobre los fundamentos antropológicos que hizo Immanuel Kant con su célebre adagio: «*Sapere aude*» y su pregunta: «¿Qué es el hombre?». Nietzsche reformula esta pregunta al hacerse esta otra: «¿Quién es el hombre?», a la que relaciona con otra pregunta, que amplía el significado de la pregunta inicial: «¿Qué fuerzas se alían y se enfrentan en esa construcción salida de la naturaleza inmanente, que es el hombre?».

Para Nietzsche, estas preguntas en torno al *hombre* son las que dotan al ser humano de un nuevo valor y lo colocan en un nuevo lugar en el universo, y

---

<sup>78</sup> NIETZSCHE, F. G.M. Tercer Tratado: «¿Qué significa el ideal ascético?», «*lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen*». Text 28: KGW="VI-2.429"; KSA="5.411".

<sup>79</sup> Ver notas 27, p.37 y 28, p.38 de la *Introducción*, Apdo: «B.2. La posibilidad de la repetición variable o invariable de los acontecimientos en relación con la libertad» de la presente tesis. Ver también posteriormente Cap. 4 de la presente tesis, nota 138, p. 136. Sobre esto Nietzsche declara en G.M. Tratado II, § 8: «Puede que nuestro término alemán: "Mensch", "manas": "hombre", exprese aún algo de este sentimiento de dignidad: el hombre se designa como el ser que mide valores, que valora y mide, como "el animal tasador en sí"».

esto en virtud de la desestimación de lo Trascendente que ha operado la «voluntad de verdad» llevada hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta los límites del conocimiento humano.

Es por estos valores emergentes de lo contingente y lo inmanente en el espacio y en la medida del tiempo por lo que sólo el hombre es capaz de darse cuenta de su puesto en el universo, el que sabe que es el fruto improbable de un experimento de vida dentro de un pequeño planeta perdido –como lo mostraba Nietzsche en el texto de *V.M.S.X.*–. Sólo el hombre es quien toma conciencia de la contingencia de la vida inteligente en el planeta Tierra; sólo él es el que asume la «voluntad de verdad», porque sólo él asume su puesto: el de un intérprete de la naturaleza de las cosas, el de un creador de significados, rompiendo con ello el nihilismo pasivo teórico.

Del mismo modo, sólo él se da cuenta de que la «verdad» y la «mentira», surgidos de la «voluntad de verdad», son valoraciones necesarias para subsistir, para que un ser inteligente y racional pueda seguir existiendo (tal y como ya lo señalara Hume). Solamente él, que ha insistido en su modo de ser, desmintiendo las evidencias en su contra, en contra de la supervivencia y pervivencia de un ser con una naturaleza *inacabada* e inadaptada, y que ha convertido su inteligencia en un órgano hiperdesarrollado, que torna, en función de sí, todo el funcionamiento anímico y orgánico, así como al conjunto de la naturaleza y su entorno en una herramienta para su desarrollo, es el que desarrolla tal «voluntad de verdad» y hace de ella el instrumento para su transformación, para su autodesarrollo en la superación del nihilismo práctico.

Sólo el que ha comprendido el modo de ser del hombre como una materia plástica (su caudal vivencial, conjunto de experiencias irrepetibles) puede sentar las bases como un medio para la construcción de algo superior, de algo que esté por encima de él, hecho para perdurar, sólo el que puede convertir, aquello que transforma, incluso su vida, en «obra de arte», algo que trasciende lo contingente, que surge de su seno, y, todo ello, sin afirmar ni afirmarse desde un *trasmundo* de la Trascendencia, es el que es capaz de crear nuevos valores.

Sólo aquel que contempla al hombre desde esa capacidad de autosuperación continua hacia todos los caminos posibles desde lo sublime, pero también desde lo infame y terrible, puede llegar a ese *conocimiento jovial* y crítico que introduce el *conocimiento trágico* sobre el mundo, sin quedar destruido por ello.

Finalmente, y como conclusión, sólo el que concibe al hombre inspirándose en esta visión dinámica y trágica a la vez, basada en las fuerzas que lo integran y lo desagregan en una visión negadora de lo trascendente, puede llegar a afirmar el valor «en sí» de aquello que emprende el hombre como materia de una forma de *autotrascenderse* en el tiempo y en el espacio. Éste será el tipo de hombre que trasciende lo humano, al que se refiere en G.C. como el modelo que habrá de superar y trascender al hombre, *autotrascenderse* desde el ejercicio de la «voluntad de verdad» dentro de una *ciencia jovial y trágica*, superadora de toda forma de Trascendencia.

Nietzsche considera que, a partir de la Modernidad y de la ciencia moderna, se llega al punto en el que toda religión y toda creencia pueden ser abordadas desde esta *ciencia jovial* del conocimiento negador. En efecto, éste juega planteando interrogantes incómodos a la opinión que ha recibido, la cual es tomada como un relato, un mito, una historia que intenta buscar una explicación a lo inexplicable, es decir, al «sentido de la vida» del hombre, construyendo una creación desde la nada, un mundo o mundos anteriores y posteriores, superiores a la entidad de lo inmanente y lo contingente de la existencia natural: o sea: *trasmundos*. Sólo cuando el «secreto del hombre» es comprendido así arraiga en nuestras mentes y nuestros corazones la certeza de la «muerte de Dios».

En resumen, la ciencia moderna, por el ejercicio en la Modernidad de la «voluntad de verdad», lleva a la desaparición de lo permanente como lo no contingente, a que pierda pie toda estatua de lo trascendente, toda concepción extranatural que no se apoye en la contingencia. La «voluntad de verdad» lleva, en último término, a la desaparición de todo punto de vista que afirme la unanimidad absoluta de lo objetivo y de una conciencia superior que pueda juzgar al mundo por encima de la medida de lo humano, y, por tanto, al quedar negada

toda realidad más allá de lo contingente por la ciencia moderna, toda Trascendencia queda desestimada.

Por ello, una vez desestimada la hipótesis de una Trascendencia como el punto de vista que trasciende lo humano, Nietzsche contesta a la triple pregunta de la ilustración kantiana: «¿Qué puedo saber?», «¿qué debo hacer?» y «¿qué me cabe esperar?», y que se resume en la pregunta de Kant, antes mencionada, «¿Qué es el hombre?». Y lo hace de esta manera: «¡Sé primero de los que puedan!»<sup>80</sup> y «¡Construye tu propio saber!», como respuesta a «¿Qué puedo saber?» y al imperativo kantiano: «*Sapere aude*»<sup>81</sup>; «¡Estréllate contra el muro de lo sublime!»<sup>82</sup>, como respuesta a «¿Qué debo hacer?»; «¡Quiere tu propio ocaso!»<sup>83</sup>, enfrentándote a tu época, como respuesta a la última pregunta kantiana: «¿Qué me cabe esperar?». Es decir, conjuntando las tres posibles respuestas a las tres preguntas kantianas: compórtate como si fueras, en tu individualidad, una medida de lo humano; es más, sé por encima de lo «demasiado humano», de lo que se muestra desde lo supuestamente bueno y bello, encarnando poderes que están por encima de lo humano, demostrando la raíz miserable y al tiempo sublime de los más bellos gestos. Lo sublime y lo terrible, la doble faz que se muestra en lo bello y lo bueno, esto es lo que la

---

<sup>80</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Parte III, «De la virtud empedecedora».

<sup>81</sup> «*Sapere aude*» es una expresión que popularizó Kant en su texto: *¿Qué es la Ilustración?*, pero su origen se remonta al escritor latino Horacio, el cual la empleó en su *Epístola II: Epistolarium liber primus*. El texto es una carta escrita a un amigo, Lolius, al que se le conmina a utilizar su inteligencia e ingenio tal y como hizo Ulises para volver de Troya a su casa. Es por tanto una conminación al recurso tanto a la capacidad teórica, como, sobre todo, práctica de la razón.

<sup>82</sup> Ídem, C.I. «Segunda Consideración intempestiva: Sobre lo conveniente y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida» § 6. Traducción castellano. Obras Completas, Volumen I. Escritos de juventud, p.725. Editorial Tecnos. Madrid, 2011: «Y cuando pedís biografías, que no sean esas que dicen: “Señor fulano de tal y su época”, sino biografías en cuya portada tendría que estar inscrita esta leyenda: “Uno que luchó contra su época”. Saciad vuestras almas leyendo a Plutarco y, creyendo en sus héroes, atreveos a creer en vosotros mismos». De ahí que uno de los primeros intérpretes de Nietzsche, Rudolf Steiner, titulara su biografía de Nietzsche: *Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época*. En relación con la interpretación de Steiner sobre Nietzsche, nos ocuparemos de ella más adelante en el Capítulo 10 de la Segunda Parte de la tesis.

<sup>83</sup> Ídem, *A.H.Z.* Prólogo: «Yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que alguna vez el superhombre viva. Y quiere así su propio ocaso».

genealogía de esta *ciencia jovial y trágica* nos presenta al indagar en las raíces de la Trascendencia.

Su enseñanza se cifra en encontrar el camino hacia lo que supere al hombre. Esto es lo que significa «¡*Estréllate contra el muro de lo sublime!*», «¡*quiere tu propio ocaso!*», porque sólo buscando lo sublime y queriendo el ocaso, es decir, yendo más allá, en una actitud de *hybris* de lo humano, es como puede encontrarse un nuevo valor de lo humano. Por eso, todas éstas son fórmulas que muestran una misma tensión interna, que lleva al hombre hacia su superación sin necesidad de abogar por una Humanidad superior, abstracción totalizadora de un modelo irreal que no tiene en consideración el valor del caso único, ni tampoco de la individualidad particular, la excepción. ¿Quizás lo irrepetible del ser humano? El *genio*, pero también el *monstruo*.

Por ello, la crítica hacia el «*principium Individuationis*» que había hecho Schopenhauer, Nietzsche la lleva más allá, a una mayor radicalidad: a la afirmación del valor del individuo como encarnación de fuerzas internas que lo superan y lo trascienden inmanentemente y que se dan cita en los actos, en las obras humanas. En esto consiste la «conciencia trágica». Sin embargo, a diferencia de Schopenhauer, lo ve, desde la versatilidad y la metamorfosis continua, como signo de relación con las demás realidades. No sólo refuta el «*principium Individuationis*» como hacía Schopenhauer en mor de la «voluntad», sino que aborda al individuo desde la multiplicidad de las facetas que lo componen. No hay ya *individuos*, sino juegos de personalidades; no un alma inmortal individual, sino multiplicidad de almas en un mismo individuo.

El valor que le da Nietzsche al individuo *singular* se sitúa muy por encima del que concibe para el conjunto humano. El «genio de la especie»<sup>84</sup>, al que Schopenhauer daba una gran importancia, pertenece, en Nietzsche, sobre todo, al caso afortunado, y ello porque para Nietzsche la generalidad media tiene que

---

<sup>84</sup> Nietzsche critica este concepto de Arthur Schopenhauer y le da una nueva significación, así concibe tal genio como la capacidad consciente en el ser humano y dice en G.C. § 354: «Sobre el genio de la especie»: «Sólo en cuanto animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo, y sigue aprendiéndolo aún de forma creciente».

estar al servicio de lo singular. Aquí radica su *aristocratismo*<sup>85</sup>. Sólo tienen valor de por sí, es decir, por sí mismos, los que aporten soluciones a los interrogantes sobre la existencia humana; pero no los que aporten la solución desde la teoría de una ciencia o de un conocimiento ya hecho, sino los que la encarnen con su ejemplo en la praxis de su vida, aquellos que están *in fieri*, esto es, los que están inmersos en la *poiesis* poética y creadora de nuevos modos de vida y en la praxis de lo cotidiano y extracotidiano. Es en éstos en los que tiene puesta la mirada Nietzsche como «aquellos que pueden», «que construyen su saber» y «que quieren su ocaso».

La nueva ciencia, el nuevo saber, será más saber-hacer en la práctica y no sólo saber el «qué», el «cómo» y el «por qué», que son las preguntas a las que respondía la ciencia teórica, aquellas mismas preguntas que trataba de responder Kant con su interrogante acerca del alcance y sentido del ser humano. Para Nietzsche habrá que contar con el cuestionamiento del ser humano como «ser que mensura», que dota de valores a los seres y a las cosas que le rodean. Éste será el punto de partida de los nuevos valores a los que se puede llegar en esta «nueva navegación».

### **3.3. Los nuevos horizontes, los escenarios de G.C. o cómo preguntar a «quién»**

Para hacer cuestión abierta del hombre, como ser humano que mide el mundo que le rodea, se retrotrae a las condiciones en que nos ha dejado la ciencia, sin un soporte trascendente para averiguar el porqué de las cosas. No obstante, Nietzsche no sólo aborda el tema de la cuestión por el hombre a partir de la «muerte de Dios», sino que desarrolla también el modo de expresarlo. Así, en G.C. establece una *sabiduría perspectivista*: dado que no existe un punto de vista absoluto, hay que basarse en distintos puntos en relación. Esta sabiduría se refleja en cada pasaje o escenario desde el que se habla, en la cuestión de la que se habla y en el que habla, es decir, en el interlocutor de cada momento.

---

<sup>85</sup> Ver sobre el concepto *Randordnung*, Cap.1 de la presente tesis, nota 46, p. 57.



Nietzsche va a hablar desde los escenarios en los que se desarrolla su mensaje. En *G.C.* aparecen, fundamentalmente, tres escenarios, que luego seguirán teniendo vigencia en *A.H.Z.*, que en parte se puede ver como la continuación de *G.C.*, ya que prosigue tratando los mismos temas y situándolos en un lugar simbólico similar. Por lo tanto, éstos también serán los escenarios de *Zaratustra*:

- El espacio del foro o plaza pública. Es el lugar donde «el loco»<sup>86</sup> habla adoptando un aspecto cercano a Diógenes el cínico, el hombre que llevaba una linterna y preguntaba por el *hombre*. Éste es el primer texto en el que aparece explícitamente el tema de «la muerte de Dios». Donde Diógenes el Cínico preguntaba por el *hombre*, el loco pregunta por Dios: «¿Dónde ésta?... ¡yo os lo diré, nosotros lo hemos matado!». De la afirmación de la «muerte de Dios» se sigue, metafóricamente, el *ocultamiento del sol del conocimiento, la pérdida de pie del universo*, y todo ello mostrado con rasgos casi apocalípticos, a los que responde el vulgo desde la indiferencia. Lo mismo le sucederá a Zaratustra cuando, en el Primer Discurso del Prólogo de *A.H.Z.*, presenta, como si se tratase de un titiritero, al *superhombre* («SH»). Todo discurso ante el foro conlleva, según Nietzsche, la indiferencia y el menosprecio. El pueblo sólo alienta al alma del comediante, de los «grandes comediantes», como las grandes figuras que han ocupado el centro de la atención pública. Pero, en cambio, no tiene oídos para las ideas que cambian el mundo, que, según él, no surgen del bullicio de la plaza pública, sino que son silenciosas, como si fueran *pies de paloma*.

Nietzsche emprenderá así una destrucción y desenmascaramiento de los llamados por Francis Bacon «*Idola Fori*», es decir, de los ejemplos o ideales que son compartidos por la cultura de un tiempo, orientación que seguirá en *O.I.*, libro que se subtitula: *cómo se filosofa a martillazos*.

---

<sup>86</sup> NIETZSCHE, F.: *G.C.* Libro II, § 125, «El loco». Ver lo dicho en nota 74, p.80, Apdo. supra, 3.3. de la presente tesis.

- Los grandes océanos inexplorados que esperan a *capitanes intrépidos* para que puedan ser descubiertos. Con esta imagen quiere expresar que el mundo que ha surgido a partir del convencimiento de las evidencias de la «muerte de Dios» es un mundo sin un valor fijo, en el que «*no hay tierra a la vista*», luego todo está por descubrir, intentar, experimentar, interpretar. Lo que nos rodea, en ese viaje de descubrimiento hacia nosotros mismos, es el océano, insondable y lleno de corrientes profundas, que sólo se muestran de vez en cuando en la *superficie de las olas*. Este océano, en el que nos encontramos no es otro que la «voluntad de poder», y las olas son nuestros impulsos, pulsiones (*triebe*<sup>87</sup>): «¡Vosotras (las olas) y yo somos de una y misma raza!, ¡vosotras y yo tenemos un mismo y único secreto!»<sup>88</sup>.

El conjunto dinámico de impulsos y pulsiones de los hombres es como un mar, un océano ilimitado en el marco de lo limitado y finito. Porque, al igual que la Tierra está surcada de mares y es infinita en su extensión, pero limitada, así también el hombre tiene ilimitados caminos que poder seguir y una libertad como nunca antes, es decir, al contrario de cuando Dios estaba en las alturas vigilándolo todo y dictando las direcciones de la conciencia, como la creencia que amparaba el fundamento de nuestro juicio moral.

Esta ilimitación es lo *in-definito* e indefinido, lo «*ápeiron*», que Anaximandro consideraba el fundamento de todo lo existente, lo finito

---

<sup>87</sup> El concepto de «*triebe*»: «impulso», tendencia inconsciente o pulsión que quiere alcanzar un sentido, un destino, fue introducido en la literatura filosófica por Johahn Gottlieb Fichte (1762-1814) en su obra *Fundamentos de toda la teoría de la Ciencia* de 1795, aunque ya aparece algún atisbo en su obra de 1794: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. *Trieb* es aquello que media en la lucha del «yo» como unión de cuerpo y alma de cada individuo, concebido como un todo absoluto, con respecto al «no-yo», es decir, todo aquello que rodea a cada uno. Este autor que en principio tenía una fuerte influencia de Kant y que por ello quiso indagar en el *espíritu* de la obra de aquel, en cambio, la introducción de este concepto supuso, junto con la aparición de su filosofía, el comienzo del llamado Idealismo alemán, que se basaba en la Dialéctica como fuerza dinámica natural. Este idealismo sería seguido, a su vez, por la idea de la «dialéctica Naturaleza-Espíritu» que continuaría su discípulo Schelling, y que tendría gran influencia a su vez, en la constitución del sistema filosófico de Hegel.

<sup>88</sup> NIETZSCHE, F.: G.C. Libro IV. Parágrafo 308: «Voluntad y ola»: «Wille und Welle», con lo que Nietzsche hace un juego de palabras intraducible para el castellano, en el cual compara la voluntad humana (*Wille*) con la fuerza de las olas (*Welle*).

dentro de lo ilimitado, es decir, sin límites ni fronteras. Esto es *lo abierto* que Nietzsche trata de ver como la dimensión positiva que trae consigo la refutación de lo Trascendente desde la metáfora de la «muerte de Dios». Hay que buscar nuevos modos de vida aún no existentes, tarea que es propia de los creadores del gusto futuro, del gusto por la «*physis*» que consiste, según Nietzsche, en apegarse a la naturaleza como fundamento de todo lo existente y tomar la experiencia humana como el germen de todo posible conocimiento. Sólo así puede aunar la *Fisis* (φύσις), fundamento de todo conocimiento, y el instante de la autosuperación, que en Nietzsche supone ver el *instante* como aquello de lo que parte el auto-transcender del ser humano por su anhelo de eternización del instante presente, es decir, volver eterno el *instante*.

Desde el puente de esos nuevos barcos no se dirige al público en general, ni a sus avisados compañeros de travesía; no es a sus amigos o conocidos, ni siquiera a los sabios que le fueron contemporáneos, sino a los *filósofos del futuro*.

- La imagen de la *cumbre* y el *abismo*, el espacio que luego será el lugar central del pasaje «*De la visión y el enigma*» en la Parte III de *A.H.Z.*, es el escenario más importante, el lugar que más se parece a aquel en que tuvo su experiencia mística de Silvaplana. La cumbre supone el sentimiento más alto, la sensación que aparece unida a la experiencia sublime y terrible de la intuición de su *pensamiento abismal*: el ER. Ésta es la idea que *camina con pies de paloma*, la idea que él consideró que revolucionaría para el mundo, que impulsaría a descubrir nuevos mundos posibles. Tal experiencia tiene su preámbulo y presentación en el § 341 del Libro Cuarto de *G.C.*, que lleva por título: «La carga más pesada» (*das swerschte Gewicht*).

Este pensamiento, aunque lo comunica a sus discípulos, en el fondo es sólo para sí mismo, para quien experimentó el éxtasis de la eternización del instante presente, puesto que era un saber para iniciados; y él fue el único iniciado en este misterio fuera del tiempo, fuera de la fusión de lo

irrepetible en una repetición eterna. Sólo así cabe interpretar la estructura condicional de la experiencia que aparece en el § 341 y que se asemeja a una ensoñación que contase un demonio o un genio procedente de *Las mil y una noches*, tal y como ilustraremos en el siguiente apartado.

### 3.4. «Instante y eternidad»; «La carga más pesada»

Nietzsche parece contarnos, en el § 341 de G.C. una experiencia alucinatoria, empezando por mismo modo de su comienzo: « ¿Qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad...?». El estilo en el que está escrito este texto, que trata de «la carga más pesada», nos recuerda el de los cuentos escritos para niños y el de los relatos de terror, aunque quizá son la misma cosa, porque, mientras a los niños se les cuentan las historias más tremebundas con la ingenuidad de los «happy ends», en las narraciones de horror se sacan las más pérfidas consecuencias de los hechos más cotidianos de la vida.

Toda la G.C. está contada desde lo diurno, desde el elemento apolíneo, desde las ideas que *hieren de lejos* o, al menos, desde la ensoñación del visionario, de la mirada clara, lúcida sobre el presente y el futuro, dando las prescripciones para una nueva medida de lo humano. En este parágrafo, en cambio, la atmósfera es oprimiente y oscura, mística y oculta, como la que ambienta estas narraciones. Y quizá sea a esta parte –la *dionisiaca* de los deseos de los niños y de los lectores de relatos de horror– a quien vaya dirigida, esto es, al «lector trágico», a aquel que pueda comprenderla con *grandeza*: «desde la inocencia» y, al mismo tiempo, «desde el cinismo de la crueldad», que son las características que imponía a sus futuros intérpretes, a aquellos que intentasen pensar sobre su *pensamiento abismal*<sup>89</sup>. Es decir, a aquellos que estuviesen iniciados en ese *jovial conocimiento*, destructor de «lo Trascendente» y de ese *conocimiento trágico* asentado sobre una *fisis* que rige el mundo. Éste es el tipo de lector querido por Nietzsche, el cercano a la sensibilidad del *niño*, a su capacidad de asombro ante lo sublime y lo terrible de la existencia, el lector que

---

<sup>89</sup> Sobre este respecto de *comprender con grandeza* como inocencia y cinismo, ver nota 9, p.24 en la *Introducción* y las notas 32 y 33 de la p. 42, en el Cap.1 de la presente tesis.

conserva la inocencia y, al mismo tiempo, tiene una mirada irónica, cínica, desmitificadora de lo que le rodea.

Para introducir la necesidad de este nuevo relato de horror, que bien pudiera ser el ER, Nietzsche aduce el nihilismo de la actitud de Sócrates ante la muerte, cuando, ante la sentencia de la cicuta mortal, le dice a su amigo: «*Critón, le debo un gallo a Esculapio*»<sup>90</sup>.

Ya en la *Apología*, escrita también por Platón, se ponía en boca de Sócrates ante sus amigos, antes de morir, la opinión de que lo único que podía pasarle, una vez que muriera es que, o bien en el otro mundo se dedicaría a preguntar sobre la virtud a los grandes hombres del pasado (Solón, Aquiles, Heracles), tal y como había preguntado entre los vivos, o bien pasaría al otro mundo como un sueño plácido anterior a la nada infinita.

Pues bien, este gallo que Sócrates le debe a Esculapio simboliza, según Nietzsche, la idea de que tanto para Sócrates como para Platón la vida del «aquí y ahora» no merece la pena vivirla, porque, con todo, es más grande y mejor el mundo del «más allá»: Así la actitud del Sócrates platónico ante la muerte sería la de un nihilista, que sabe que no existe nada «más allá», pero que, aun así, lo encumbra como modo de soportar la fragilidad de la vida.

Es por ello que el relato del ER es necesario, puesto que «*hemos de superar, incluso a los griegos*», y en particular al socratismo que dio lugar, con su desprecio del cuerpo y de la *Fisis* (φύσις)<sup>91</sup>, a la creencia en un mundo «más allá», un mundo de castigos y recompensas eternas, mundo expresado

---

<sup>90</sup> Este texto se encuentra al final de la obra de Platón: *Fedón*. La relación entre el gallo con respecto al dios Esculapio es tomado por Nietzsche como la ironía final del maestro de la ironía. Ya que había hablado de que el cuerpo era una cárcel, ofrecía un sacrificio al dios de la salud y la curación, Esculapio, por la pronta muerte, respondiendo así, irónicamente, a la sabiduría de Sileno en relación a la «*memento mori*» que luego sería fundamental en el pensamiento medieval cristiano, según el propio Nietzsche declaró en *C.I.* Así lo expresa en el § 340 del Libro IV de *G.C.*: «Sócrates moribundo». En cambio, el rival del Nietzsche filólogo, Willamowich-Mollendorf, consideraba que este texto de Platón sobre Sócrates haría referencia a un sacrificio que Critón sabía que debía Sócrates por otras razones no aparecidas en el texto.

<sup>91</sup> Ver lo ya dicho en la cita sobre *Fisis* en nota 26, p. 37, en la *Introducción*, Apdo.B.2.de la presente tesis.

posteriormente en el detallado catálogo de infortunios hechos cumplir por la *gracia ultraterrena* que supone en la *Divina Comedia* de Dante el mundo ultraterreno desligado del mundo sensible y de la experiencia del «aquí y ahora», al cual se muestra como espejo invertido, transvalorado, de este mundo. Este mundo ultraterreno ficticio, *ultramundo* o *trasmundo*, daría paso a la escatología cristiana de tipo monoteísta. Esta visión del mundo es la que tiene que ser superada. La superación de ésta es el ER.

El ER se entronca con el «aquí y ahora», porque supone la eternización del instante presente. Si hay algo, es el «aquí y ahora»; hay otros mundos, sí, pero todos están aquí en la pluralidad de las actitudes ante la vida presente.

Y si hubiera otro mundo, no sería ni un mundo pasado ni un mundo futuro, ni mejor ni peor, ni, por supuesto, el extranatural del que hablan los mitos y los relatos inmemoriales contados a la luz de la lumbre, sino este mismo mundo en su mismo orden en el acontecer y con su mismo ritmo: éste de la *Fisis* como lo único existente y experimentable con nuestro cuerpo, nuestro instrumento vital en su vasta amplitud.

Lo que ocurre es que, para *encantar* este mundo de lo cotidiano, de lo rutinario, de la repetición sin sentido, hay que dotarlo de un cierto «mito» (*μυθος*), de una narración fantástica, que, como si se tratase de una historia narrada, de un cuento o de una narración, empieza de forma condicional, con el «como si...». De este modo, tomando esta hipótesis precisamente respecto de lo más grave, la carga mayor que supone la propia existencia, como una narración más, libera al mundo de la pesantez de esa rutina. Esto es el ER como narración de una intuición y de una intención, que recaen sobre la inmanencia de la vida, sobre la presencia en lo contingente de la eternidad, de la riqueza *in-definita* de los matices de la irrepitibilidad del instante presente, que, si nos aferramos a la vida con todo nuestro ser, es querer la eternidad de este instante.

Tal intuición implica, por tanto, una decisión, un «*imperativo hipotético*»: la hipótesis de querer vivir eternamente la repetición de lo decidido como algo

vivido, de querer el placer con la carga de dolor que supone y afirmar el supremo peso de ese sentimiento sublime y terrible que es querer la vida tal y como ha sido, y nada más.

Ahora bien, ¿entra el hombre como individuo en ese ER? ¿Entra Nietzsche como «Nietzsche», al igual que entra Sócrates como tal en el instante de tomar la cicuta, y deambula entre sus supuestas «próximas vidas», o bien «el hombre» es el conjunto de los hombres existentes en todo momento, todos los que han existido y los que existirán? ¿No se juega ya con el individuo como alma *atómica* y eterna, *mónada* pensante, irrepetible en su individualidad, sino que se trata de algo otro algo distinto, un «*quantum*» de VP, un subir y bajar *las olas* de los impulsos que durante la vida le empujan a tomar sus decisiones, como un grano de arena, material del que están rellenos los relojes que dan vueltas y señalan el paso del tiempo secuencial, igual e idéntico cada vez que da la vuelta?

El ser humano, en tanto que «hombre», es considerado como el conjunto de todos los hombres que hayan existido. Ya no es el relato del individuo en el que sólo se da la irrepetibilidad y la fugacidad del instante, sino el *juego de las personalidades*, del conjunto de todo lo vivo según la *Fisis*. Si es así, el momento de la máxima lucidez o luz y de la máxima oscuridad coinciden.

La hora del mediodía es aquélla en la que nos damos cuenta de esto, como dijo J.L.Borges en uno de sus relatos: «*Acaso Schopenhauer tiene razón. Yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres*»<sup>92</sup>. En efecto, todo hombre es todos los hombres, porque pasamos por el mismo permanente juego del instante y del cambio, por personalidades múltiples en una especie de comunidad de almas. «*No te puedes bañar dos veces en el mismo río*», tal y como se supone que afirmaba Heráclito, porque todo (individuo, río y entorno) ha cambiado.

---

<sup>92</sup> BORGES, J.L. en el relato: *La marca de la espada*. Obviamente, Borges utiliza dos tópicos de la cultura actual, primero el «Yo soy los otros»: «*Je est un autre*», del autor simbolista francés, Arthur Rimbaud y por otro lado, la integración del «*principium individuationis*» en la «Voluntad» concebida por Schopenhauer.

Sólo desvinculándolo de la historia individual y contemplándolo desde la medida de lo que puede, es decir, de ese «*quantum*» de VP, es posible comprender el ER como un destino universal que afecta a todos los seres humanos; pero, al mismo tiempo, como algo particularizado en los casos singulares en virtud de la decisión de cada uno como una actitud ante la vida, como el anhelo de eternidad desde lo contingente y como el intento de *auto-transcenderse* en esa eternidad llamada «vida».

Pero esta hora de la extrema lucidez es también la hora de la medianoche, porque es la hora de la desesperanza, es la hora que nos marca tanto la pérdida del miedo ante los sufrimientos imaginarios del futuro y de las otras vidas (aquellos que señalaban los epicúreos como las cuestiones en las que debemos perder el miedo a *los dioses* puesto que ellos se muestran indiferentes a nuestro destino), como la pérdida de la esperanza ante las recompensas en otros «ultramundos» para los que todavía siguen creyendo en ellos. Es el momento en el que lo sublime y lo terrible se unen. Así, este paradójico momento, según la actitud de vida de aquél a quien se le comunica este anhelo de ER, resulta mediodía, fin de las tinieblas de la superstición, *la hora sin sombra*, o medianoche, la *muerte* del *Sol* de la esperanza de lo Trascendente. Esto es, la «aurora» o la «noche polar» de los «hiperbóreos», que es la tierra, más allá de la Aurora Boreal, allá donde viajaba Apolo cuando llegaba Dionisos a Grecia. Ésta es la medianoche convertida en mediodía, que nos muestra Nietzsche.

Es noche polar, porque la «muerte de Dios» nos introduce en la oscuridad más absoluta. Lo que había sido la luz que iluminaba el mundo, o sea, nuestra cosmovisión, deja de brillar; pero, a la vez, es la claridad de un mediodía soberano para el que sabe ver por encima de su desesperanza. Es por esto por lo que podemos decir que *todos los caminos están abiertos*<sup>93</sup>. De ahí la doble imagen que se da en el sueño alucinatorio, el demonio o el genio (el doble vínculo que ya estaba en el *genio maligno* y la clarividencia de lo evidente en Descartes, que inaugura la Modernidad), que aparecen en un mediodía o una medianoche

---

<sup>93</sup> Ese es el sentido que tienen los aforismos de Nietzsche en G.C. sobre la metáfora de la navegación del mar infinito que se muestran en el Libro III, § 124: «En el horizonte del infinito» y en el Libro IV, §289:«¡Levemos anclas!».



con la imagen complementaria del ancho mar. Estas imágenes sobre la «muerte de Dios» que aparecen en *G.C.* son como las dos caras, la negativa y la positiva, el anverso y el reverso, de una misma moneda, que Nietzsche intenta hacer circular como el valor de su pensamiento para superar al hombre.

Tan importante es la unión de estas imágenes: *cima*, *abismo* (que afirman la *verticalidad* del instante) y *océano* (que afirma la *horizontalidad* de la inmanencia que todo lo circunda) dentro del tema del «Gran Mediodía», que unos versos que compuso en la misma época –y que, de hecho, incluyó en la segunda edición de *G.C.*, contemporánea a la redacción de *A.H.Z.*– a los que tituló *Versos del príncipe Vogelfrei*<sup>94</sup> se van a centrar en estas imágenes.

Aquí destacamos dos poemas que hacen referencia a la imagen del «Gran Mediodía» como signo de la «muerte de Dios» y como preconizadores del pensamiento del ER, tal y como ha sabido ver Werner Ross en su biografía de Nietzsche sobre este poema titulado: «Sils-Maria», que es el lugar en donde tuvo la experiencia paradójica del ER.

«Sentado estaba en larga espera —para nada  
Más allá del bien y el mal, gozando  
Ora de la luz, ora de la sombra. Todo tentación:  
el lago, el mediodía y el tiempo sin limitación.  
¡Allí, amiga, oh sorpresa! De uno a dos he contado—  
—y Zarathustra pasaba a mi lado»<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> *Vogelfrei* tiene un doble sentido en idioma alemán, de un lado, si se observa el significado de las palabras separadas *Vogel*: «pájaro» y *frei*: «libre», quiere decir: «el pájaro que está en libertad», pero, si se toman en el sentido literal como única palabra: «*Vogelfrei*» quiere decir: «proscrito, huido de la justicia». Por ello, es una ironía, pues el «príncipe libre como un pájaro» es el «príncipe huido de la ley». Encontramos así que Nietzsche alaba en este tiempo de la composición de *G.C.* a los *capitanes intrépidos* y a los *príncipes proscritos*. A los «fuera de la ley», como aquellos que están fuera de la ley de los hombres y de la sociedad.

<sup>95</sup> Canciones del Príncipe *Vogelfrei*: «Sils-Maria» :

«Hier sass ich, wartend, wartend, — doch auf Nichts,  
Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts  
Geniessend, bald des Schattens, ganz nur Spiel,  
Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel.  
Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei —  
— Und Zarathustra gieng an mir vorbei...»  
*F.W.* – Anhang.13: *KGW*=“V.2.3333”; *KSA*= “3.649”.

En este poema asistimos al momento casi místico de la aparición del *pensamiento abismal*. Es un momento de laxitud completa, en la más alta cumbre, «a 6000 pies por encima del nivel del mar y mucho más alto de todo lo humano», o como lo refiere en *E.H.*: «A 6000 pies por encima del hombre y del tiempo»<sup>96</sup>, «más allá del bien y del mal», por encima de todo criterio artificial y humano hecho sobre la moral; en medio de la luz y de la sombra, y en relación con la esperanza y la desesperanza del temple de ánimo. Aparece en el lago, en Silvaplana, junto a la roca de Surlei, aquella extraña roca piramidal que recordaba a las pirámides contempladas un siglo antes por Napoleón; este lago, después se convertiría en el trasunto del Lago Urmí de la Persia del *Zaratustra*. Es el mediodía y cerca del lago, el momento en que la Tierra aparece sin sombra y el brillo de todas las cosas se refleja en la superficie, espejo de las aguas del lago, como luego se reflejarán en la superficie del mar Mediterráneo en el Puerto de Génova, lugar de composición de *G.C.*

El otro poema hace referencia, a su vez, a ese puerto de Génova con el significativo título: «Hacia un nuevo mar».

«Hacia allí quiero ir; confío  
en mí y la intuición.  
La mar abierta ante mi navío  
de Génova, rumbo a un lugar desconocido

Todo brilla con nuevo esplendor  
sobre el espacio y el tiempo, la calma del mediodía  
sólo en tu mirada—estupor  
¡la eternidad se veía!»<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> NIETZSCHE, F: *E.H.* Cap. 3: « ¿Por qué escribo libros tan buenos?», sobre la composición de *A.H.Z.*: Ver lo dicho supra, nota 35, p. 45, Cap.1 de la presente tesis.

<sup>97</sup> Canciones del Príncipe *Vogelfrei*: «Nach neuen Meeren».

« Dorthin — will ich; und ich traue  
Mir fortan und meinem Griff.  
Offen liegt das Meer, in's Blaue  
Treibt mein Genuesser Schiff.

«Ambos fragmentos se explican entre sí», expone Werner Ross: «El segundo poema explica quién es la amiga del primero: la eternidad con la que Nietzsche crea en mística unión la figura del futuro»<sup>98</sup>.

*Eternidad y Zarathustra* son los únicos testigos de la experiencia mística de Silvaplana. En ella, Nietzsche tiene una experiencia de lo sublime ante la contemplación de la eternidad de la naturaleza, ante la eternidad de lo inmanente, que se refleja en la altura de las altas cumbres (ante lo cual cualquier obra humana queda como algo minúsculo) y con la contemplación del lago —o de la serenidad del océano y del horizonte circundante—. Los dos, tanto la cumbre como el lago, son tomados como símbolos de la inmensidad, de lo «*in-definito*» e indefinido, no de lo infinito positivo de la Trascendencia de la teología cristiana, ni de lo infinito de la cosmología del tiempo y el espacio absolutos de Newton, sino, una vez más, de lo «*in-definito*», del «*apeiron*» de Anaximandro, lo inconmensurable en la inmanencia de la Naturaleza, es decir, aquello que es «*in-definito*» y que se muestra en la visión de lo sublime tanto desde la montaña y el lago de Sils-Maria como ante el inmenso mar en Genova. Este es lo «*Unendlichkeit*», en el doble sentido de: «lo eterno» del mar del tiempo, pero también, de lo «sin-fín», cercano a la «finalidad sin fin» a la que apuntaba Kant en la *Crítica del juicio*<sup>99</sup> en relación con la visión de lo sublime en la Naturaleza.

Nietzsche, ante una experiencia tal de lo sublime, como lo «*in-definito*» ya que no tiene un fin, en el sentido de un límite ni una finalidad en sí mismo, quiere, por un lado, convertir esta experiencia única con su intuición y su intención, en algo eterno, en aquello que justifique, desde la belleza del estado de lo sublime a la que llega el alma humana como «el más alto sentir», lo terrible de la

---

Alles glänzt mir neu und neuer,  
Mittag schläft auf Raum und Zeit —:  
Nur dein Auge — ungeheuer  
Blickt mich's an, Unendlichkeit!»

<sup>98</sup> Werner Ross. *Nietzsche, el águila angustiada. Una biografía*. Séptima Parte. «La adepta y el profeta», p. 613. Paidós, Barcelona, 1994.

<sup>99</sup> KANT, I. *Crítica del juicio*. Ver también la nota 37, p. 47, del Cap.1 de la presente tesis. Encontramos que es lo inabarcable por parte de la razón sobre lo sublime natural, sobre lo que Nietzsche quiere proyectar su *intuición abismal*, su más profundo pensamiento *sin fundamentos*, es decir, el ER.

perdurabilidad de lo contingente y de la existencia. Y, por otro lado, quiere también llevar al individuo a esta experiencia como *prueba máxima* para forjar el temple de ánimo suficiente para resistir el deseo de repetir la existencia tal y como ha sido, con la repetición del placer con toda la carga de dolor que ha conllevado su realización. Esta es su fórmula, *contraveneno* que contrarresta la carga negativa, nihilizadora, que conlleva «la muerte de Dios».

«El más alto sentimiento» (*das höchste Gefühl*) es la tonalidad de alma que anima a Nietzsche en esta experiencia fuera de todo lugar, tiempo y medida. Esta tonalidad está unida al sentir que ejerce en los individuos el peso de la acción, y, a su vez, supone el contrapunto de este sentir, de la decisión tomada, en particular de la intención de *revivir* el instante orientado a la eternidad. Es «la carga más pesada» (*das schwerste Gewicht*). Y ambas, la altura del sentimiento y la carga del sentir, suponen la traslación a la experiencia de las imágenes metafóricas de la *cima* («el más alto sentimiento») y el *abismo* («la carga más pesada»), esto es, *su* intensidad, la intensidad de sentir la existencia que muestran como formas extremas del sentir humano. Ambas son los componentes que simbolizan lo radical de la *verticalidad* de este sentir supremo, así como su referencia al pasado y el futuro. Este «peso formidable» o «carga más pesada» simboliza la propia existencia. Si se supone que la temporalidad es ilimitada y que el espacio y lo que él contiene es finito, al igual que lo es el *océano*, que es la otra imagen metafórica que hace referencia a la inmensidad de la inmanencia, y, en particular, del tiempo, entonces de un espacio limitado y finito dentro de una temporalidad infinita se sigue que los acontecimientos se tendrían que repetir cada cierto espacio de tiempo.

Ahora bien, este peso no es sólo la densidad o *peso específico* de los acontecimientos, en el sentido de las consecuencias objetivas que de ellos se derivan, sino también, y *sobre todo*, la calidad, la intensidad de lo sentido por el ser que lo realiza y es afectado por el acontecer. Por tanto, se trata de una característica tanto objetiva como, *sobre todo*, subjetiva, que afecta a quien está implicado en la realización del acontecer.

Es «la carga más pesada», porque supone la propia existencia, el existir, el devenir a partir de los actos realizados, la «carga» a la que se refería la sabiduría de Sileno y de la que el Sócrates platónico del *Fedro* quería escapar agradeciendo la ayuda a Asclepio por su pronta muerte.

Pero esta «carga» ineludible se hace aún más pesada y más grave al acceder a la prueba de fuerza que propone Nietzsche, prueba de valor que encara la naturaleza *bifronte* de la máxima altura del sentir humano, esto es, la relación entre lo sublime y lo terrible que había inspirado la visión de la roca cercana a Surlei en Silvaplana.

La prueba consiste en preguntarse cómo concebiríamos aquello que vivimos, sea grato o no, conlleve entre sus efectos un placer o un dolor, si tuviéramos que vivirlo de nuevo infinitas veces. Es la prueba que hace converger en una misma instancia temporal el instante, toda experiencia vivida, y que la valora a ésta a la altura de la experiencia de lo irrepetible que supone el «más alto sentir», es decir, a la altura del sentir de lo «sublime» y de lo «terrible». Asimismo, la experiencia, o al menos la intuición de esta repetición, imposible de concebir, pone a su oyente— o al que experimenta esta situación cercana a una paramnesia o «*déjà vu*»— ante la impresión de algo ya vivido. Lo pone, por tanto, ante el dilema del carácter terrible de la repetición idéntica de la experiencia y, con ello, de la vida toda en sus más mínimos detalles, o en el camino hacia el engrandecimiento y la autotranscendencia de todos los detalles de la vida, elevándolos a la experiencia sublime de contemplar la belleza del espectáculo de las fuerzas de la naturaleza como vida.

Este «peso más grave» transvalora trastocando y modificando el juicio dado sobre toda experiencia vivida, ya que lo importante aquí no es la intención moral en la acción o las consecuencias del acontecer, sino la tonalidad moral y la intensidad del estado de ánimo de quien se ve envuelto en la acción y en el acontecer.

De esta forma se hace más grave, se intensifica, en su coloración temperamental, para constituir, a partir de esta decisión de aceptar o no la prueba

misma del retorno, lo que constituye la forja de un carácter. En efecto, si se elude la prueba o se toma como algo terrible, comparable a los castigos infligidos a los héroes míticos de las tragedias griegas, que se ven forzados a repetir sus actos de manera infinita y sin que tengan consecuencias posteriores, si se concibe así, es porque lo que valora en nosotros, puesta la atención en la vida, no está sobre los momentos sublimes, de tonalidad de ánimo superior, sino en la posibilidad terrible de la repetición de lo pequeño, de lo miserable de la vida.

En cambio, si se concibe como una confirmación de la acción hacia la eternidad, de nuestro afán por *auto-trascendernos* a partir de nuestras obras desde el eterno retorno de esos estados de ánimo superiores, entonces se tomará como una mitificación y hasta como una glorificación o deificación de la vida. Sólo en este segundo caso se ha sabido pasar, según Nietzsche, esta prueba superior, se ha optado por dar ligereza a la vida, en lugar de hundirse ante la rememoración de los hechos más trágicos.

Esta prueba supone, realmente una escenificación de la mentalidad trágica de los antiguos griegos ante la vida, porque pone al *hombre* ante el hombre, hace que se vea cara a cara. De este modo, Esquilo consideraba al *hombre*, en el *Prometeo encadenado*, como «*deinoteros zoon*», el ser sublime y terrible (de «*deinos*», «*δεινός-η-όν*»: terrible, pero también sublime). El *hombre* demuestra así, ante lo que le prueba, si es capaz o no de repetir sus actos y, por ello, de estar a la altura de esa tonalidad del alma. Para ello, Nietzsche convierte nuestra vida en la trama de una tragedia, de una obra de arte que habría que repetir como si se tratase de un ensayo o la relectura de una obra literaria. Así, convertimos estéticamente nuestra existencia en una *obra de arte*, llevando, de esta forma, el contraveneno ahistórico y artístico, del que hablaba Nietzsche en sus obras anteriores, en particular en la Segunda de las *C.I.*, al ámbito de la existencia.

La «Metafísica del artista» se transforma en una interpretación artística del mundo, en una *re-creación* artística de un mundo renacido, en suma, se transforma en una antropología estética. El arte, como solución del sentido de la

existencia humana, se convierte en la única forma en que se es capaz de superar la altura del padecimiento del hombre. Sólo el que ahonda en la profundidad de su existencia y en la altura de su sentir y piensa hasta sus últimas consecuencias el enigma del tiempo es capaz de esta metamorfosis.

### **3.5. Consecuencias que se siguen del ER: *πάθος*<sup>100</sup> y *ἦθος*. El fatalista, el estoico y más allá del epicúreo**

Las consecuencias que se derivan de la asunción por parte de Nietzsche del ER llevan hacia una intensificación profunda del sentir y del sentimiento, hacia una mayor importancia de la intensidad frente a la intencionalidad de la acción, y hacia una mayor estilización y estetización del sentir, dentro de lo que Nietzsche reclama como «nuestro nuevo gusto». Fruto de todo esto es que se extremen y se dicotomicen las posiciones. En resumen: la existencia se estiliza y se convierte en *obra de arte*.

La estilización de la existencia trae consigo el que no haya ningún acto inútil, baladí, superficial. La conciencia del carácter terrible de la imagen del ER colorea todo sentir y sentimiento, y hace que cualquier acto adquiera un sentido propio, que no tenía en la unidireccionalidad del devenir irreplicable e irreversible de la temporalidad cronológica del «sólo-por-una-vez». Los comportamientos se hacen más violentos, al mismo tiempo que se ensalzan desde el espejo del nuevo valor de la eternidad de los actos repetidos, como las acciones propias de la *hybris* (de las que hablamos en la *Introducción* y en el Capítulo I), que ilustran las historias de los protagonistas de los mitos griegos y que constituyen, según Nietzsche, el puente entre el pensamiento trágico sobre el hombre y el conocimiento presocrático acerca de la inmanencia de la *fisis* de la naturaleza que está presente en la filosofía de Heráclito.

«Esa peligrosa palabra, *hybris*, es en realidad la piedra de toque para todo seguidor de Heráclito; aquí tiene que mostrar si ha comprendido o tergiversa a su maestro. ¿Existen en este mundo la culpa, la injusticia, la contradicción, el dolor? ¡Sí! Exclama Heráclito, pero sólo para los hombres limitados que contemplan las cosas separadamente y no en su unidad, no

---

<sup>100</sup> Ver lo comentado en la nota 3, p.13 sobre *páthos* y en la nota 5, p. 14 sobre *éthos*, respectivamente, en la *Introducción* de la presente tesis.

para el dios que intuye el todo; para este último, todos los contrarios fluyen juntos en una armonía, ciertamente invisible para el ojo humano común, pero comprensible, para quien, como Heráclito, se parece al dios contemplativo»<sup>101</sup>.

En este texto encontramos una *algodicea*<sup>102</sup>, según la expresión de un intérprete actual, Peter Sloterdijk. Para este autor, Nietzsche construye una justificación o, al menos, una exposición del dolor humano, del sentido de una vida limitada y contingente que quiere ser vivida una y mil veces de una misma manera. Así, esta sabiduría trágica sobre la *fisis* de lo inmanente en el ser humano nos muestra el camino del que quiere, sin despreciar el dolor, llegar a «ser quien es»; tal y como indicaba el lema del poeta griego Píndaro. Y poder llegar a conocer esto de tal manera que no sólo se afirme el valor de lo que se ha vivido, sino que, además, se quiera volver a vivirlo de la misma manera, admitiendo toda la carga de dolor que ha conllevado en sus efectos, con el fin de poder repetir los sentimientos que lleva aparejados y, con ello, los momentos placenteros que de ellos se siguieron.

Cargar con el peso de la existencia en ER es justificar la vida, la vida propia, como digna de ser vivida una y mil veces. Por eso, Nietzsche, que es a quien se le aparece esta vida colmada de necesidad, en la que cada acto es necesario para el desarrollo de todos los capítulos de su existencia, necesita adoptar el papel del «maestro del ER».

De la misma manera que el Sócrates platónico habría seguido, si hubiese otra vida tras la muerte, enseñando sobre la virtud, así también Nietzsche lo haría para poder dedicar su vida (esa vida necesitada y necesaria para la repetición de su existencia) a la labor, a la alta vocación de mostrarnos, de hacernos ver la

---

<sup>101</sup> NIETZSCHE, F.: O.P.: KSA 1P, 830 FG68. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En Obras Completas, Volumen I, Escritos de juventud (1858-1869), p. 590. Tecnos, Madrid, 2011. Ver lo dicho sobre el término *hybris*, nota 48, p. 58, Cap. 1 de la presente tesis.

<sup>102</sup> *Algodicea* es el nombre que utiliza Sloterdijk para referirse a la actitud vital de Nietzsche como pensador desde la metamorfosis de sus personajes: desde la *Metafísica del artista*, *Espíritu libre*, *Zarathustra*, para encarnar las vicisitudes del dolor en el ser humano. *Algodicea*, procedente del griego: *αλγέω*: «sentir dolor», Sloterdijk lo utiliza como exposición del dolor humano, explicación de las prácticas del olvido y el recuerdo, necesarias para constituir al hombre como «ser criado para hacer y cumplir promesas». Ver *El pensador en escena, el materialismo de Nietzsche*, de Peter Sloterdijk. Editado en castellano por editorial Pre-textos, Madrid, 2000.



posibilidad y la necesidad del eterno retornar de la existencia, en tanto que «maestro del ER».

Según Nietzsche, retomando el comentario del texto anterior, Heráclito afirmaba que todos los actos están justificados, como lo estaban la *hybris* y el dolor en la tragedia griega. *Hybris* y dolor quedan justificados porque todo, el conjunto de mis experiencias, forma parte de una misma historia, la «historia universal de mi alma», de esa historia que forma el *conjunto de signos* que marca y enmarca, contextualizándolo, ese instrumento de experimentación vital que es nuestro cuerpo.

Ésta es la historia que cada uno de nosotros somos, y que para Nietzsche es la imagen del ER y no la «Historia Universal del Espíritu Absoluto» de Hegel, contado en todos los volúmenes completos que abarcan sus «*momenta*», dialectizados en abstractas dicotomías. Es al hombre como ser humano, y a su sentir, y no a la abstracta e indiferente *Humanidad*, a quien se dirige Nietzsche.

En la experiencia del ER nos encontramos ante un nuevo *páthos*, una nueva experiencia de la inmensidad que se abre ante nosotros, la abierta por el instante y la eternidad como un «Todo-Uno», una nueva forma de sentirse afectado por la experiencia del instante cuando es intuita en ER, y, también, ante una nueva o nuevas perspectivas de *éthos*, es decir, ante una nueva actitud, que implica nuevas formas de comportamiento hacia el momento presente, visto como *alegoría de una eternidad* diferida en tantos instantes –ahora, como instantáneas de una vida en movimiento.

El *páthos* referido es la altura y profundidad del sentir desde «el más elevado sentimiento» y *cargando* con «la carga más pesada». Es decir, ese sentimiento tiene que ver con la afirmación de la verticalidad radical del instante tanto en su altura, correspondiente al sentimiento, como en su profundidad, correspondiente al peso del acontecer, o sea, que se basa en la importancia del acontecer sometido a la necesidad (a la del propio acontecer y a la de su repetición), siendo ambos, altura y carga de ese sentir, extrapolados y puestos en

relación con los estados de ánimo sentidos ante la contemplación de lo sublime en la naturaleza.

Desde este nuevo *páthos* de lo *in-definito* del sentimiento enmarcado en lo sublime de la naturaleza, todo hecho, todo acontecer, está ya marcado por la necesidad, por la determinación de la relación de su secuenciación temporal. Si el Nietzsche seguidor de Schopenhauer consideraba que la voluntad, ínsita en todos los seres, determinaba todo acontecer mediante impulsos o pulsiones que resultaban ciegos e inconscientes para el ser humano, el Nietzsche de la «VP en ER» reduplica ese determinismo y la negación del *liberum arbitrium* humano, basándose en la replicación de esos actos, en su repetición de forma inconsciente.

De esta forma, con su enseñanza del *pensamiento abismal* pretendía que este determinismo espacial y temporal se hiciera consciente en el ser humano, para que, consciente de sus límites, pudiera devenir en «más-que-humano».

En consecuencia, la tensa unión entre el determinismo del acontecer y la libertad del instante, momento supremo de la decisión y del cambio posible, es lo que supone el nervio constitutivo de este «alto y profundo» pensamiento, y no, por tanto, la contraposición entre ambos, ni la unión dialéctica como «supresión de contrarios» (*Aufhebung*) en una nueva imagen que subsuma las contradicciones de las anteriores. Una construcción, pues, conjugada, desde conceptos contrapuestos que forman una perspectiva múltiple y superadora (tal y como hizo en *N.T.*) entre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, pero sin afirmar un «Uno» como producto final, sino que lo que se afirma es la multiplicidad de por sí.

Este afán de integración, sin homogeneización, es lo que marca esta nueva perspectiva compleja de univocidad a la que llega desde el pensamiento del ER. Ahora bien, el nuevo *páthos* del sentido trágico de la existencia como *hybris* precisa de unos nuevos modos de actuar y de relacionarse con ese «Todo-Uno»: necesita un nuevo *éthos* como ámbito de relación, como forma de actuación; lo cual supone, a su vez, una nueva forma de sentir. Como Nietzsche es un gran innovador a partir de conceptos tradicionales, reviste a los nuevos

experimentadores, a los nuevos tentadores, con los ropajes de los antiguos filósofos, como había hecho en el caso del *loco* que buscaba al Dios muerto –tal y como hacía Diógenes el cínico cuando buscaba al *hombre*–. En este caso, los recubre con el manto de las dos sectas más importantes que surgieron a partir del pensamiento socrático: los estoicos y los epicúreos, y hace un guiño al pensador que fue él mismo, como discípulo de Schopenhauer, es decir, «habla el fatalista».

De la distancia que hay entre estos dos tipos de sabios, el estoico y el epicúreo, hace una semblanza velada en el § 303 de G.C., donde nos presenta a «dos seres felices». Uno parece un ejemplo de ser afortunado, dotado de todas las virtudes y perfecciones, un ser llamado al éxito en todo lo que realiza, la figura clásica del hombre afortunado, del «ejemplo feliz»; el otro, en cambio, es alguien «*que termina fracasando en todo lo que emprende*», es o sería, por la ley de los efectos, una «conciencia desdichada», tomando la imagen hegeliana.

Pues bien, y aquí reside la *transvaloración* (*Unwertung*) de los arquetipos de felicidad asociados a ambas escuelas filosóficas, el más feliz no es el afortunado, el hedonista que disfruta de todo, el «improvisador nato» al que todo le sale bien, sino el más cercano al temple epicúreo, el que ha estado en trance de perderlo todo muchas veces, aquel que se ha visto abocado a la muerte y destrucción en infinidad de veces: «*¡Por eso precisamente, la vida me ha dado más que a ninguno de vosotros!*»<sup>103</sup>.

Es al ser sufriente y superador de sí mismo, desde la VP que lo atraviesa y le hace colocarse por encima de su infortunio, a quien se dirige esta enseñanza, a aquel que, en palabras de nuestro recién fallecido poeta Ángel González, experimenta «*el éxito de todos los fracasos, la inagotable fuerza del desaliento*»<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup>NIETZSCHE, F.: G.C., L. IV, § 303: «Dos seres felices».

<sup>104</sup> GONZÁLEZ, ÁNGEL: Poeta español (1925-2008) de la llamada Generación del 50. La poesía «Para que yo me llame Ángel González» está incluida en su obra: *Palabra sobre palabra* (Poesía completa), Seix Barral, Barcelona, 2005.

Vemos aquí el trasunto del Nietzsche biográfico, del profesor de filología clásica, que un buen día escribe un libro para revolucionar su disciplina y lograr un cambio en el gusto en aras de una renovación cultural y que se ve condenado al silencio académico; aquel que intentó aliar el genio musical con la filosofía (una alianza con el renovador Wagner, que le costó su prestigio en la cátedra) y que se ve apartado por resultar molesto por sus ideas críticas en el «*circo de Bayreuth*». Y, ahondando en la *historia universal de su cuerpo*, el hombre que tiene que dejar las clases de filología a causa de sus continuos dolores de cabeza, migrañas que, con el paso del tiempo, irían minando su vista y su salud. El trasunto, en suma, de aquel que acabó convirtiéndose en un escritor vagabundo y viajero por las regiones del *mediodía europeo* de Suiza y del sur de Francia e Italia hasta finalmente quedar postergado en el aislamiento completo: en la postración de un sanatorio mental. Es, por tanto, la aproximación más cercana de Nietzsche a sí mismo, de la que luego saldrá, en *A.H.Z.*, la imagen del «filósofo convaleciente» que fue él mismo en su experiencia vivida.

De aquí podemos concluir que en las dos figuras de «hombres felices» encontramos el trasunto de Wagner y de Nietzsche. O, ahondando aún más, la diferencia como un siniestro *doble* (*Doppelgänger*<sup>105</sup>): del Nietzsche triunfante que quiso ser en sus proyectos y del Nietzsche que fue. Pero si llevamos esta imagen hacia su planteamiento filosófico en torno al ER, podemos perfilar la relación que establece, por un lado, entre el hedonista y el epicúreo, y, por otro, entre éstos con respecto al estoico y al fatalista.

Mientras el hedonista disfruta de la vida, porque para él todo es placer, el placer asociado al éxito buscado de modo activo, todos los otros tipos, simbolizados en el hombre que debiera ser desdichado, son los que conocen más la vida que quien parece hecho sólo para disfrutarla, porque aquéllos conocen la raíz del dolor humano. Es, por tanto, a esta clase de filósofos, y no a

---

<sup>105</sup> La figura del *doble* (*Doppelgänger* en alemán) fue muy usada en la literatura romántica y de misterio: La dualidad de *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, de R. L. Stevenson y muchas novelas y relatos de autores de terror como Edgard Allan Poe dan testimonio de esta imagen sobre el desdoblamiento de la personalidad, sobre la divergencia entre el «querer» y el «poder» que recae sobre cada conciencia en tanto que consciente de sus propios límites, tema éste del que hablaremos con posterioridad en la tesis.

los que glorifican el valor del éxito, porque están, a su vez, encumbrados en él, a los que dedica su pensamiento más profundo. Tal y como escribió en la segunda de las *C.I.*: «*Demóstenes tiene grandeza, a pesar de que no tuvo éxito*»<sup>106</sup>.

Ya en esta obra comparaba el modo de ser filosófico contemporáneo con el *ethos* de la *Stoa*, que fue común a las escuelas filosóficas de finales de la Edad Antigua:

«Nadie se atreve a realizar, a cumplir en su propia persona la ley de la filosofía, nadie vive filosóficamente, con esa sencilla lealtad viril que obligaba al hombre antiguo, dondequiera que estuviera y cualquiera que fuese su actividad, a comportarse como estoico si había jurado lealtad a la *Stoa*»<sup>107</sup>.

El filósofo antiguo daba prueba, con su vida, de tener otro sentimiento, un sentimiento no basado en lo meramente acomodaticio, en el propio interés de *lo pequeño*, del pequeño egoísmo ante la vida, sino en una actitud *grande* de alma, la del afrontamiento por encima de las penurias del destino. Es esta actitud, la tardo-antigua, y no meramente la estoica, la que intenta rescatar para afrontar su pensamiento del ER como *fatum*. Además, hay que tener en cuenta que es la *Stoa* la escuela de pensamiento que hereda la concepción heraclíteica del mundo, pensamiento cercano al pensamiento del ER en Nietzsche.

Para ver lo cerca que nos encontramos en G.C. de la mentalidad de los estoicos y de los epicúreos, así como de la rigidez casi ascética que caracterizó a ambas escuelas, hay que leer sus párrafos, viendo la relación que tiene

---

<sup>106</sup> Demóstenes. Nacido en el siglo V a de C. (384 a. de C.-322 a. de C.). Gran orador ateniense, general y hombre de Estado. Advirtió a los atenienses sobre el peligro de pactar con Filipo de Macedonia, padre del que sería el gran emperador Alejandro. Participó en las guerras del Peloponeso que enfrentaron a la Liga de Delos, capitaneada por Atenas, contra las potencias aliadas de Esparta. Al final de esta guerra, Atenas se vio obligada a pactar con Macedonia, lo que llevó a la ruina a la ciudad y puso en bandeja el que toda Grecia quedara bajo la égida macedónica. El texto referido se encuentra en *C.I.*, «Segunda consideración intempestiva: Sobre la conveniencia y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida» § 9, p.741. Editorial Tecnos. Obras Completas, Volumen Primero: Escritos de juventud (1858-1869), Madrid, 2011.

<sup>107</sup> NIETZSCHE, F.: *C. I.* Ibíd. «Consideración Segunda: De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida». § 5, p.717. Editorial Tecnos. Obras Completas, Volumen Primero: Escritos de juventud (1858-1869), Madrid, 2011.

esta actitud como *ethos* con el «más alto sentimiento» como *páthos* que despierta el ER:

«Los modernos somos precavidos frente a las convicciones últimas: en toda afirmación o negación absolutas (¿cómo explicar esto?). ¿Quizás por la precaución del gato escaldado, del idealista desengañado? Pero la mejor explicación sería ver aquí la curiosidad jubilosa de quien pegado a su rincón hasta desesperarse se deleita ahora en lo contrario y se entusiasma ante la «apertura total» (...)

«Desarrolla una **inclinación casi epicúrea** al conocimiento, a la que no se le escapa fácilmente el carácter problemático de las cosas; desarrolla una repugnancia hacia las palabras grandilocuentes, un **gusto que rechaza las antítesis pesadas y toscas**» (...) «Efectivamente, esto es lo que constituye nuestro orgullo: sujetar las riendas ligeramente cuando nuestro afán nos impulsaba con fuerza hacia la certeza, ese **autodominio** que muestra el jinete en sus más diabólicas cabalgadas<sup>108</sup>».

Esa carga en «eterno retorno» se puede sentir, bien desde una sensibilidad afín al planteamiento epicúreo, bien a la manera estoica. Esto es: o bien el ser humano se siente el más feliz de los hombres al esperar el regreso de la experiencia plena, en esto consiste la *paciencia* epicúrea por el regreso a la reminiscencia del momento perfecto y pleno de *por sí* desde la experiencia de lo sublime, desde el autodominio en la ebriedad del pleno sentimiento, que es el «polo del placer y lo bello de lo sublime»; o bien el hombre se hace más fuerte, conllevando esto el «ER selectivo», si puede resistir a la destrucción de sí mismo por la repetición de la acción que originó esa voluntad. Ésta es la experiencia de lo terrible de la repetición, experiencia que lleva a la actitud de la *serenidad* estoica que acepta los acontecimientos en el devenir dentro del *Año áureo*. Es el «polo terrible» del sentimiento de lo sublime.

Llegar a este *maximum* de aguante de la verdad, y no otra cosa, es la medida que establece Nietzsche como medida de la «VP», con el consiguiente doble valor: «aguantar sobre-sí» la mayor carga de verdad que sea posible llevar

---

<sup>108</sup> Ibíd. G.C. Libro V, § 375: «Porque parecemos epicúreos». La importancia de este texto ya fue puesta de manifiesto en la obra de Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. P. 514, Cap. VIII: «*Dióniso contra el Crucificado*», Apdo. «II. El divino politeísta» dentro del subapartado titulado: «2. Sentido actual del politeísmo».

y «crear por encima de-sí» la capacidad y la disposición humanas a valorar, construir, crear los propios valores en la vida.

Al hacer esto, Nietzsche toma en consideración la transformación de la *Necesidad*<sup>109</sup> (*Notwendigkeit*) realizando un giro preciso (*Wendig*) de cualquier necesidad (*Not*), un «estado-de-giro-preciso-de-toda-necesidad» como arte de sobre-vivir la vida, haciendo algo más que sobrevivir, es decir, auto-superarse (*Selbstüberwindung*<sup>110</sup>), en lugar de las «toscas antítesis» propias del pensamiento de la *Aufhebung* hegeliana.

Ésta es la apuesta que hace Nietzsche por lo concreto, subjetivo e intersubjetivo dentro de la propia subjetividad, siguiendo la idea del *doble*, de la multiplicidad existente en el alma humana, hacia la *autosuperación*. Esta *autosuperación* convierte lo que nos parece indiferente, aquello en lo que no nos fijamos, lo cotidiano, en el verdadero nervio de la misma. Discriminando el contenido del *instante*, de cada instante, el valorar se convierte en la actividad más importante del ser humano. De ahí su fijeza y penetración en la búsqueda genealógica, en la búsqueda retrospectivo-negativa de los fundamentos de las costumbres y de la moral, y, en el fondo, en el *valorar* que supone sacar a la luz todo lo que tiene síntomas de decadencia y sacar de nosotros lo que la vida tiene de sobreabundante y plena.

---

<sup>109</sup> *Necesidad (Notwendigkeit)*: Para dar razón del término y la significación de lo dicho sobre su concepto hay que tener en cuenta A.H.Z., Parte III: «De las tablas viejas y las nuevas», § 30: «¡Oh tú, voluntad mía! ¡Tú, viraje de toda necesidad, tú, necesidad *mía*! ¡Presérvame de todas las victorias pequeñas!». Así pues, en este último párrafo de este texto, nos muestra que la mayor victoria es transformar los valores, la transvaloración, hacer de lo que antes era necesidad, lo contrario, y convertir a lo considerado «pequeño», un gesto, una persistencia en el carácter, en lo propiamente necesario. Ver en concreto también lo referido a la necesidad de plantear un nuevo modo de lenguaje para hablar del ER en la *Introducción*, Apdo. «A) Como posibilidad lógica: Presentación y necesidad del lenguaje de Nietzsche para hablar del ER» pp.17- 25.

<sup>110</sup> *Autosuperación (Selbstüberwindung)*: La autosuperación es un revulsivo, una ruptura del continuismo histórico e historiográfico que pone en la misma escala a los grandes representantes de la cultura universal con los líderes políticos vencedores del momento. Esto lo hace Nietzsche desde la medida de la VP, que es lo que se prueba en el ER para realizar algo distinto, un llamamiento a construir la historia desde la obra de la cultura para cambiar, transformando el mundo consabido y admirado. Constituyéndose así en un acto de sublime rebeldía frente a lo constituido por la cultura y la sociedad.

Para Nietzsche, la única forma de darle sentido a una existencia *innecesaria* es encontrar una necesidad para vivir, es forjar una necesidad, es hacer de los momentos accidentales, de las costumbres elegidas de forma arbitraria en el juego cotidiano de la vida, un hecho necesario, o sea, saber hacer surgir un *destino* de las equivocaciones y fracasos.

Eliminar la *Necesidad* de la Historia, y su *fue*, es llevar lo accidental y lo accesorio (al menos, en principio) al grado de lo necesario, y convertir a lo considerado *Necesidad* (la supuesta continuidad y progresión afirmativa y positiva de la Historia) en un contrasentido, en algo realmente accesorio, en una idea más que podría no haber surgido jamás, o que, como todas las ideas, ya ha surgido infinitas veces e infinitas veces ha desaparecido.

Así, la idea que englobaría a todas las ideas como *condición de posibilidad* de toda idea sería el «eterno-retorno-de-lo-mismo». Esta idea la planteará Nietzsche como surgida de una intuición de la sensibilidad y como una salida, más allá o más acá, dentro del *páthos* del eterno retorno, o sea, también como una forma de *éthos*, como *contraveneno* de la autodestrucción que conlleva el pesimismo nihilista. Este *contraveneno* se establece en relación con tres de las actitudes filosóficas mencionadas en este capítulo: fatalismo, estoicismo y epicureísmo, planteadas como la *salida del fatalismo ruso*, e incluso, podríamos decir, como *contraveneno* de los efectos más nocivos del estoicismo.

«El fatalista: es preciso que creas en la fatalidad; la ciencia puede obligarte a ello. Lo que luego nazca de esta creencia –la cobardía y la resignación o la grandeza y la lealtad– dará testimonio del terreno en el que se arrojó la simiente; pero no de la simiente misma, pues de ella pueden salir las cosas más distintas. (...) El estoicismo puede ser muy recomendable para hombres sometidos a la improvisación del destino, para quienes viven en épocas violentas y dependen de hombres bruscos e inconstantes. Pero quien prevé en cierto modo que el destino le permitirá hilar un largo hilo, hará bien en adoptar disposiciones epicúreas: ¡Todos los que se han dedicado al trabajo espiritual lo han hecho hasta hoy! Para ellos, efectivamente, la mayor de las pérdidas sería verse privados de su fina sensibilidad y recibir a cambio la dura piel de los estoicos, erizada de púas»<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> NIETZSCHE, F.: G.C. Libro IV, § 306: «Estoicos y epicúreos».



No obstante su parecido con el epicureísmo como nuevo *páthos*, aquí no se trata tan sólo de una actitud de paciencia, o de la virtud de la espera del placer de gozar con lo sencillo de la vida que volverá en eterno retorno, sino que es algo más: casi un escepticismo, respecto de sus creencias en la moral, en la teoría del conocimiento y en la actitud que se esconde debajo de toda valoración, e incluso de toda interpretación de la historia.

Por ello, hay que poner entre paréntesis todas las tradiciones y todas las costumbres, todo lo heredado (*Erbschaft*)<sup>112</sup> como conjunto heterogéneo de las cosas, de las relaciones de las que procedemos y que nunca podemos tomar como un todo continuo y homogéneo. Lo heredado es visto desde la perspectiva de la historia anticuaria, a la cual nos hemos referido en el Capítulo 2, es el legado del que somos herederos. Precisamente por ello, las contradicciones y las antítesis presentes en ese legado son las que nos pueden hacer perecer, las que nos pueden hacer descabalar de nuestra aparente *«libertad de la voluntad»*: *«Es peligroso ser heredero»*<sup>113</sup>.

No tiene como meta volver al hombre epicúreo, sino dirigirse hacia el hombre dionisiaco: *«Así he ido entendiendo poco a poco a Epicuro, como lo contrario de un pesimista dionisiaco, y también al “cristiano”, el cual de hecho no es más que una variedad del epicúreo e, igual que él, esencialmente un romántico»*<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> *Herencia:(Erbschaft)* Nos hacemos eco del concepto de herencia dado por Michel Foucault en referencia a Nietzsche: «peligrosa herencia esta que nos es transmitida mediante una tal procedencia. Nietzsche, en numerosas ocasiones asocia los términos de: *Herkunft* y *Erbschaft* (lo heredado). Pero no nos equivoquemos; esta herencia no es en absoluto una adquisición, un saber que se acumula y se solidifica; es más bien un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hace inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero». M. Foucault en «Nietzsche, la genealogía, la historia» dentro de: *Homenaje a Jean Hypolite*. Ver posteriormente en Cap. 4, Apdo.4.4.3., nota 176, p. 163.

<sup>113</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z. Primera Parte, «De la virtud que hace regalos».

<sup>114</sup> NIETZSCHE, F.:G.C. Libro V, § 370 «¿Qué es romanticismo?»: «Was ist Romantik?»: «Dergestalt lernte ich allmählich Epikur begreifen, den Gegensatz eines dionysischen Pessimisten, ebenfalls den "Christen", der in der That nur eine Art Epikureer und, gleich jenem, wesentlich Romantiker ist». Ibíd., Text-730: KGW="V-2.301"; KSA="3.619".

En este texto (escrito con posterioridad a los cuatro libros de G.C., al mismo tiempo de la composición de A.H.Z.), establece el criterio fundamental de valoración del arte basado en la salud: «¿Es el hambre o la sobreabundancia el principio creador?». Esta contraposición es la que se refleja en la distinción entre la «voluntad de vivir» de Schopenhauer y la «VP» del propio Nietzsche.

El arte, como modo de vida que incluye todas las manifestaciones humanas, no sólo se distingue por el criterio de un «arte optimista» o de un «arte pesimista», sino que se distingue según la capacidad creadora. Así, el impulso destructivo lleva a la «sabiduría del dolor» del fauno Sileno o al arte «resentido», ya sea «optimista» como el clasicismo, ya sea «pesimista» como el propio romanticismo del que la «voluntad de vivir» de Schopenhauer era sólo una manifestación más y su más alta cota de intelectualización.

En cambio, a la forma de arte basada en la «VP» que sobrepasa el canon de lo establecido y, con ello, la actitud moral o *páthos* del epicureísmo y del estoicismo, basados ambos en la sujeción a los valores de placer y dolor, él la denomina: «pesimismo dionisiaco», *páthos* que recorrerá A.H.Z. al representar a Zaratustra, el profeta de un nuevo tipo de saber, de un saber en el que confluyen lo estético y lo ético desde la medida de lo trágico. Este legado optimista/pesimista, epicúreo/estoico, es el que va a *poner entre paréntesis* desde lo dionisiaco y lo trágico llevándolo a la prueba del ER. Si resiste la prueba, bien desde *el polo de lo sublime bello* (la *paciencia* de los epicúreos), bien desde *el polo de lo sublime terrible* (la *serenidad* de los estoicos), este legado será algo que merecerá ser convertido en *Necesidad* y ser tomado como elemento integrante del *ethos*, interiorizado en una *segunda naturaleza*, que supone la *auto-superación del humano*. Esta prueba suprema, aplicada a todo y a todos, se presenta de forma dramatizada en las parábolas que componen la obra más poética y también la más cercana al espíritu estético de la idea de ER como *pensamiento abismal*, y que es A.H.Z.

#### 4. DOCTRINA CENTRAL EN A.H.Z.: «EL MAESTRO DEL ER». RECONSTRUCCIÓN DETALLADA DESDE LA NARRATIVIDAD EN A.H.Z.

«Cuando Zaratustra se hubo despedido de la ciudad que su corazón amaba y cuyo nombre es «La Vaca Multicolor», le siguieron muchos que se llamaban sus discípulos y le hacían compañía. Llegaron a una encrucijada: allí Zaratustra les dijo que desde aquel momento quería marchar solo, pues era amigo de caminar en soledad»<sup>115</sup>.

##### 4.1. Introducción: Zaratustra o la senda hacia el *superhombre*

Nietzsche presenta el camino hacia el *superhombre* como el sendero de la autosuperación de todo individuo de voluntad fuerte que atraviesa *el puente* de su *propio ocaso* como aquel momento en el que se encuentra a medio camino entre el éxito y el fracaso, en el *filo de la navaja* del instante, en el momento decisivo que supone cada uno de los «ahora» que componen el tiempo del ser humano.

Nietzsche muestra esta actitud de cambio –llegando hasta lo oculto en el ser humano, desde su celebración del egoísmo, la voluntad de poder y la voluptuosidad– en el capítulo titulado «De los tres males»<sup>116</sup>. Este capítulo supone una llamada a seguir los instintos naturales de todo ser vivo, que, en el ser humano, están potenciados y, al mismo tiempo, ocultos tras esa *segunda piel* que es la cultura y los usos sociales surgidos desde la tradición y la moralidad (en el caso de Occidente, de raíces judeocristianas).

Su llamada hacia lo único e insustituible que somos cada uno de nosotros es vista desde la metáfora del aullido del animal herido, maltratado por los

---

<sup>115</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z. Primera Parte: «De la virtud que hace regalos».

<sup>116</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z., Tercera Parte. «De los tres males». Ver también posteriormente, Cap 4, Apdo.4.3.1., nota 144, p.139, de la presente tesis.

excesos de la civilidad y la cultura. El presentimiento de que lo que la moralidad ha construido como pautas de comportamiento del ser humano civilizado es precisamente lo que lo ha debilitado es el que lleva a Nietzsche a proponer su extremo contrario: el «depredador», contraejemplo de la imagen del bien aportada por Cristo y por el «santo» cristiano, asceta y célibe.

Esta búsqueda del *centro natural* del ser humano, que le lleva a dar importancia al egoísmo humano, se inscribe, como el conjunto de toda su filosofía, en la búsqueda del núcleo de la vida humana, de esa vida que nos conduce, según decía Spinoza, hacia las «pasiones alegres», evitando las que son tristes. De tal modo que *aceptar el juego* del ER supone una decisión que consiste en conjurar el pasado, al quitarle poder, gravedad al *fue*, gravedad que resulta impuesta por el peso del pasado y por la lógica del proceso del desarrollo del presente. Gravedad también que, en esa transformación del *camello* en *león* (primera condición para llegar a la transformación del luchador en creador que es la transformación del *león* en *niño*) niega el *fue* como una fatalidad, algo aceptado pasivamente, y afirma, en cambio, el «*así lo quise*»<sup>117</sup> como el motor impulsor, como la pulsión volitiva de la actividad humana que lleva al progreso como proyección de lo querido hacia el futuro, pero también hacia el pasado que hace posible el presente actual.

Para realizar esta transformación en la conciencia del tiempo vivido, Nietzsche pretende romper la regla de la continuidad temporal (modelo de la temporalidad lineal), basada en los tres éxtasis temporales, «pasado», «presente» y «futuro», expuesta por San Agustín en sus *Confesiones* y, a partir de él, por toda la teología monoteísta judeocristiana, que afirma como fundamento de esta conciencia del tiempo vivido el *amén* (*emunah*), «así ha sido», «así tenía que ser», que se filtra en la Historia profana sobre la base de la voluntad de lo Trascendente teológico.

Esta raíz tradicional de la comprensión del *tiempo vivido* fue secularizada posteriormente por la Ilustración, al traducir el tiempo providencial de la

---

<sup>117</sup> Ibid, Segunda Parte. «De la Redención».

Providencia teológica en la ilusión de un progreso sin fin (*progressus ad libitum*), tal y como se ha señalado en capítulos anteriores. Con el objeto de destruir esta concepción, Nietzsche busca paralizar dicho proceso de *progreso infinito* y ralentizar su marcha inercial, convirtiendo, en medio de esa destrucción, el uso de la vida contemplativa en un medio para alcanzar otra medida del tiempo, y así poder pensar sobre el tiempo vivido, con el fin de considerar el momento presente, el «ahora», como el comienzo de toda acción hacia un mundo, quizá, distinto.

*Zaratustra* y sus discursos se presentan como el contraejemplo de las enseñanzas de la moral de la compasión de Cristo y de la figura del «santo», que eran, en Schopenhauer, parte de los modelos morales y que Nietzsche pretende transformar en sus contrarios, transvalorándolos.

El modelo que señala Nietzsche en este libro se indica basándose en las distintas etapas que suponen el desvelamiento de ese camino abierto hacia el corazón de sí mismo, hacia el corazón de quien quisiera ser el propio Nietzsche. No se trata, por tanto, de la búsqueda de un modelo moral ideal, sino de la puerta abierta hacia su *gran anhelo*. Éste es su camino interior, el que vamos a intentar mostrar en este capítulo.

Este camino se inicia en el interior de la cueva de Zaratustra, cuando éste sale para ver el sol y le dice que no sería nada si no tuviese al espectador que lo contempla. Este salir para ver el sol es algo que hacía también el esclavo del mito de la caverna de Platón, cuando sale a comunicar su mensaje a los demás seres humanos. Y es que el *Zaratustra* es el gran libro de los «*ritornellos*»<sup>118</sup>, del retorno hacia situaciones ya pasadas, de lo que, aunque acaecido, ocurre de modo distinto a como ocurrió. Por lo tanto, Zaratustra, a diferencia de lo que le ocurría al esclavo de *La República* de Platón, o al Cristo del Nuevo Testamento de la Biblia, no encuentra la muerte, pues su destino no está en la *santidad*, ni

---

<sup>118</sup> *Ritornello* es un tipo de composición musical que se caracteriza por exponer un *leitmotiv* o motivo principal y repetirlo de forma variada a lo largo de la obra. Entre los autores que fundamentaron su modo de composición en esta figura musical destacan Hector Berlioz y Richard Wagner.

religiosa ni profana, sino que se encuentra la indiferencia del vulgo ante la difusión de su mensaje en el mercado.

Para los allí presentes, todo está bien tal y como está, ya que aún no están informados de la gran noticia: «la muerte de Dios», y para los que la conocen, éstos aún no han llegado a digerir lo que supone: la gran responsabilidad del ser humano, una vez que se ha perdido el centro de toda valoración, esto es, el antiguo Dios. Una responsabilidad que no es asumida como la esencia de lo humano, oculta por la imagen de Dios (tal y como lo entiende Feuerbach), pues se trata de un mensaje dado *para todos y para nadie* (tal y como figura en el subtítulo de la obra). *Para todos*, porque habla a todos los seres humanos; *para nadie*, pues nadie ha llegado a pensar lo que él lanza como un nuevo mensaje.

En el transcurso de la obra, Zaratustra-Nietzsche va particularizando cada vez más a los receptores de su mensaje. Así, si en el Prólogo busca la comprensión del vulgo en el mercado, lanzando su discurso a todos, en la Primera Parte sólo se lo cuenta a sus discípulos, en la Segunda Parte a sus amigos y en la Tercera Parte, cuando ya se ha despedido de sus amigos, empieza a hablarse a sí mismo y a sus compañeros de viaje: el águila, la serpiente y los marineros con los que comparte un viaje en barco, desvelando el secreto del ER como algo que ni siquiera ha sido imaginado por nadie. Finalmente, en la Cuarta Parte se dirige a los *hombres superiores*, que se supone que vienen a hablar con él, porque ha pasado mucho tiempo (otros diez años más) y necesitan de las enseñanzas de Zaratustra.

En el fondo, todos estos *hombres superiores* no son sino las distintas personalidades que encarnan algunas facetas de su pensamiento, auténticos trasuntos de las distintas perspectivas de su mensaje. Tanto es así que el propio Nietzsche le señala en una carta a Georg Brandes<sup>119</sup>:

---

<sup>119</sup> Georg Brandes (1842-1927). Filósofo danés. Fue el primero que difundió las teorías de Nietzsche. En el año 1888 realizó unas lecciones sobre él en la Universidad de Copenhague. A partir de estas lecciones escribió el artículo: «Nietzsche, un ensayo sobre el radicalismo aristocrático». Sobre su interpretación acerca de Nietzsche, trataremos en el Cap. 10 de la presente tesis.

«Por ahora me permito llamarle la atención sobre una atrevida rareza, un *Ineditum*, que es lo más personal que yo he hecho en mi vida. Es la cuarta parte del *Zaratustra*, y en realidad debe llamarse: “La prueba de Zaratustra. Un interludio”»<sup>120</sup>.

Algunos de los personajes recreados en esta Cuarta Parte son incluso reconocibles dentro de las que han sido señaladas como distintas etapas del pensamiento de Nietzsche. Así, por ejemplo, «el concienzudo de espíritu» tiene que ver con el ilustrado *espíritu libre*, la «sombra» es una alegoría de su periodo crítico y una alusión directa a su libro *El caminante y su sombra* (posterior a la ruptura con el pensamiento estético de Schopenhauer y Wagner) y «el mago» es una revisión paródica del pensamiento juvenil que dio lugar a *N.T.*, basado en una concepción pesimista de la vida.

Esto marca aún más el carácter de «libro de los *ritornellos*», ya que hace volver de modo paródico incluso a las distintas personalidades del propio Nietzsche en su trayectoria como pensador. En el conjunto del libro muestra la vuelta, el retorno de todas las grandes personalidades de la historia moral de Occidente.

Este libro supone un *ritornello* tanto en su contenido como en su forma. En cuanto al contenido, hace volver al mundo a Zoroastro o Zaratustra, el primer sabio que predicó la dualidad del mundo desde los valores del «bien» y del «mal», construyendo así la primera religión basada en una moral: el zoroastrismo. Por tanto, es él quien debe volver para rectificar su mensaje, su error anterior. En cuanto a la forma de expresar los contenidos, tiene mucho que ver con las parábolas del Nuevo Testamento y las enseñanzas del Cristo, pero dándoles la vuelta, como si las tornase *cabeza abajo*, como también pretendía hacer con el platonismo filosófico.

*A.H.Z.* supone, por tanto, el retorno, desde la narración, a otro mundo, tal y como pudo haber sido, una revisitación a las grandes obras morales y sapienciales de la Humanidad y, en particular, a las pertenecientes a la tradición

---

<sup>120</sup> En carta de Nietzsche a Georg Brandes en Niza a 8 de enero de 1888.

judeocristiana y a la Filosofía occidental, con el fin de *transvalorar*, de dar la vuelta a los contenidos de sus mensajes, mensajes que han sometido desde su dictamen a esta civilización durante más de dos mil años.

Todo lo que es puesto bajo la óptica de Zaratustra –valores, tradiciones, distintos tipos morales, virtudes, vicios– forma parte de la VP que rige sobre nuestros actos, y todos son transvalorados, dándoles la vuelta, como si sus raíces, los impulsos que llevaron a su concreción y valoración actual, quedaran a la vista.

El valor de esta transvaloración se cifra en no poner todos esos valores en relación con un esquema o tabla de valores eterno, objetivamente válido en toda situación –aunque en la Tercera Parte tenga un capítulo que se titule «De las Tablas viejas y nuevas<sup>121</sup>»–. Nietzsche pretendía transvalorar, *dar la vuelta* a las valoraciones judeocristianas sobre la moral y a la valoración platónica de las ideas de lo trascendente (los trascendentales: «Bien», «Verdad» y «Belleza»). Valoraciones que escindían la realidad en dos: el mundo supramundano, inmovible y eterno, y el mundo aparente, el de los seres finitos y contingentes.

Para Nietzsche, en cambio, todo se pone en relación con el «aquí y ahora», que es todo tiempo presente en tanto que se nos manifiesta como presente. Lo existente es siempre lo presente. Ya no puede haber dos mundos, uno verdadero y eterno y otro falso y aparente; el mundo es uno, es el de lo que aparece ante nosotros como presente en el «aquí y ahora», en cada *instante* presente, en la existencia.

En cuanto a los valores de lo finito y contingente, del mundo del «aquí y ahora», ya no se pregunta por su «para qué» como la finalidad que envuelve por encima y por debajo la realidad del valor (como hacían los pragmatistas), sino que la pregunta que se hace ahora es el «*para qué* de todo para qué», es decir, por el valor que hace valer a todos los valores. ¿En qué se basa tal o cual valor?,

---

<sup>121</sup> Parodia de las Tablas de la Ley de Dios del cristianismo que supuestamente Dios entregó a Moisés en lo alto del monte Sinaí, como muestra de la Antigua Alianza y motivo principal del Viejo Testamento en la Biblia, en Éxodo 32,19.



¿cuál ha sido su origen?, ¿en qué tipo de contrasentidos o de malentendidos se formó? La pregunta que late aquí es, en el fondo, ¿qué es el valor?, ¿por qué el hombre valora? Y a ella responde basándose –como ya he referido anteriormente– en el juego de palabras entre: «mensura», expresión del latín que significa «medida», y la etimología del concepto «Hombre» (en alemán *Mensch*<sup>122</sup>), que da como resultado, siguiendo la máxima de Protágoras, la concepción del hombre como el ser que mensura, que valora de acuerdo con una escala y una proporción, la de su propia medida. Por eso, para Nietzsche, hay que superar esa escala de valores *humana, demasiado humana*, de unos seres que creen obrar en libertad, pero desconocen por qué lo hacen, en pos de valores superiores de lo humano, en la medida de lo que supera lo humano: el SH.

El ser humano es el único ser que valora conscientemente todos sus actos. Esas valoraciones también las hacen los demás seres vivos, pero no disponen de un conjunto de símbolos abstractos que tomen su lugar en una actividad representativa de esas realidades. Es su capacidad simbólica, o su menesterosidad instintiva, la que hace del ser humano un ser *incompleto* de naturaleza abierta. Por este motivo le es necesario etiquetar, señalar las cosas mediante conceptos abstractos y simbólicos para poder orientarse en el mundo del espacio y del tiempo, tal y como señalaba David Hume.

*AHZ* nos revela de forma narrativa el camino interior hacia su pensamiento, hacia su *pensamiento abismal* (*Abgrund Gedanke*). Pero el pensamiento del ER constituye el núcleo de todo, el más profundo y el que da un sentido global y unificador a todos los demás pensamientos, siendo, por ello, el mensaje más profundo y el más intrincado, el fundamento que se nos muestra sin ninguna base firme, sin fundamento (*Ab-Grund*), y, que, sin embargo, como si de un eje invisible se tratase, vertebraba toda la obra.

---

<sup>122</sup> Ver las notas 27 y 28, pp. 37 y 38 respectivamente de la *Introducción*, Apdo. B.2., la nota 70, p. 71 del Cap. 2, acerca de la relación entre el hombre como animal que valora y la deshumanización de la naturaleza, la nota 79, p. 82 del Cap.3, Apdo. 3.2., y finalmente todo el antedicho Apdo. 3.2., acerca de la pregunta kantiana de: ¿Qué es el hombre?, respondida desde el pensamiento de Nietzsche.

No obstante, lo más novedoso que Nietzsche aporta, como algo aún no pensado, es la paradójica estructura del tiempo, del «ahora», lo cual es desgranado, fundamentalmente a partir de la Tercera Parte, como ER. Éste es tratado como si fuera una idea que la propia vida le ha susurrado al oído, como si fuese el secreto de todos los secretos, cuyo contenido es sumamente paradójico y que el propio Zarathustra-Nietzsche sólo es capaz de decirse a sí mismo y a sus animales simbólicos: al águila de la intuición y el orgullo, y a la serpiente de la inteligencia y la vida, que son, a su vez, símbolos de ese mismo ER, ya que viven y se desarrollan dentro del círculo y eterno cambio del devenir.

Todo instante es repetición de sí mismo en cada «ahora», aun cuando su contenido, la vivencia particular y la intensidad de la experiencia vivida difieran en cada momento. Cada *instante*, podríamos decir, forma un paréntesis abierto en el fluir del tiempo. Pues bien, éste es el tiempo que le interesa, porque es el tiempo en el que todo sucede. El pasado lo forman percepciones y sensaciones ya ocurridas, guardadas en la memoria y difuminadas por el paso del tiempo; y el futuro lo forman proyecciones de lo aún no sucedido, expectativas con un grado mayor o menor de posibilidad de ocurrencia, surgidas desde la imaginación que desea lo aún no ocurrido.

Por todo ello, podemos decir que el «ahora» es el tiempo de lo existente, mientras que el pasado y el futuro son el conjunto de las imágenes de lo pensable, de lo ya ocurrido y de lo que puede ocurrir, pero que, en la realidad actual, no está presente. Pasado y futuro constituyen el tiempo de aquello que, por ser pensable, es mensurable y, por tanto, necesario para nuestra supervivencia actual, mensurable y valorable en tanto que está cercana a la medida humana. Así critica Nietzsche la supuesta *voluntad de verdad* del conocimiento como voluntad de hacer pensable lo existente.

«¿*Voluntad de verdad* llamáis vosotros sapientísimos a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!»<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> NIETZSCHE, F.:A.H.Z., Segunda Parte, «De la superación de sí mismo», página 169, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid 1972. Texto original: «Von der

A partir del pasado y del futuro, el ser humano fija en el tiempo lo pensable para poder construir una guía de conducta, un guión de su hacer en el mundo, que es su biografía, y, desde la conjunción de las memorias de todos los individuos, en un largo periodo de tiempo, se escribe la Historia como una narración aunada y aumentada, por la cual las historias individuales, *stories* según Hannah Arendt, se convierten en Historia con mayúscula: *History*.

Esta Historia Universal de todo se unifica con las pequeñas historias individuales de los seres:

«De modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño —de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos, en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño»<sup>124</sup>.

Pero esta repetición idéntica de los mismos seres es la interpretación que se dan a sí mismos los seres que, a diferencia de los humanos, viven en la pura immanencia sin tener la consciencia de su existencia. La historia del ser humano está abierta al cambio, a la discontinuidad que introducen los elementos no esperados en el relato, en la narración. Por el contrario, en los demás seres intramundanos, que no tienen las facultades, las posibilidades de la memoria, el recuerdo, el olvido y la imaginación, la repetición de su existencia es la misma que la de sus congéneres de generaciones anteriores.

La repetición de la memoria en lo pequeño, lo que Nietzsche llama el «eterno retorno de lo pequeño», se hace repetición en la narración histórica, lo que él llama «el eterno retorno de lo grande», sin llegar a distinguir claramente entre la historia de los seres vivos y la memoria humana:

---

Selbst-Ueberwindung»: «“Wille zur Wahrheit“heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: also heisse ich euren Willen!» Ibid, Text 12; KGW="VI-1.142"; KSA="4.146". Sobre «Selbst-Ueberwindung», ver lo dicho en la nota 110, p.110, Cap.3, Apdo. 3.5. de la presente tesis.

<sup>124</sup> Ibid, Tercera Parte, «El convaleciente»: «Der Genesende»: «so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten— so dass wir selber in jedem grossen Jahre uns selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten». Ibid, Text 12; KGW="VI-1.266"; KSA="4.270". Ver también lo dicho en la *Introducción* en las notas 24, p. 35 y 30, p.40 de la presente tesis.

«El *instante infinitamente pequeño* es la realidad y verdad suprema, una imagen relámpago extraída del fluir perpetuo. Así aprende: cómo todo conocimiento *aprovechado* se apoya en el vasto error de la especie, en los errores más delicados del individuo y en el más delicado de los errores, que es el instante creador»<sup>125</sup>.

Nietzsche se basa, por tanto, tal y como podemos inferir de este texto, en el estudio del *más delicado de los errores, el instante creador*, para poder desmontar la gran invención humana que es la Historia, que surge de la generalización y extrapolación del tiempo de lo pensable, el pasado y el futuro, nacidos de la memoria y la imaginación.

Según esto, la especie, el individuo, e incluso la instancia intermedia de ambos *errores* que es la Historia, sólo serían una construcción pensable a partir de ese *error mínimo* que es el instante.

De ahí que sea necesario, según Nietzsche, construir una historia (*story*), una narración individual: la de la vida de Zarathustra, que, en realidad, es una re-visitación de la Historia universal, basándose en sus mayores figuras morales y filosóficas y dando la vuelta a sus mensajes, ya que todos ellos valoraban desde el valor de la «eternidad». Era esta forma de temporalidad la que hacía «valer» a esos valores; y Zarathustra-Nietzsche valora desde el «ahora» como momento siempre repetido por toda la eternidad en su modo de darse siempre distinto y, sin embargo, idéntico en su producción de posibilidades; este *instante* es el que da el valor a los valores. Así, desde la reversión de los valores tradicionales aceptados, quiere elevar el nivel de la valoración hacia algo que supere al ser humano, lo que supone también la aceptación del elemento irracional y animal que en nosotros está presente.

---

<sup>125</sup> Ídem supra, O.P. Primavera-otoño 1881. En *Fragmentos póstumos*, (1875-1882). Volumen II. Editorial Tecnos, Madrid, 2008.11 (156). Original alemán: «der unendlich kleine Augenblick ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse. So lernt es: wie alle *genießende* Erkenntniß auf dem groben Irrthum der Gattung, den feineren Irrthümer des Individuums, und dem feinsten Irrthum des schöpferische Augenblicks beruht». Aph n° =5917; Ibid="V.11(156)"; kGW="V-2.398";KSA="9.500".

La venida de Zaratustra trae en su mensaje una lógica que aniquila la visión del tiempo cronológico, en que se basa el mito moderno del progreso ininterrumpido hacia el infinito, así como también la esencia de nuestro modo de concebir este tiempo cronológico: la continuidad, la causalidad y la linealidad, al colocar, en el lugar de los valores de lo infinito y lo eterno, al *instante*, tal y como si un nuevo reactante se colocase al microscopio del *fisiólogo* que estudia la temporalidad y éste tiñese todo acontecer con la marca del «instante».

Pero, ¿qué supone esta transvaloración que transforma el valor del tiempo desde la eternidad y «lo trascendente» y le confiere el *valor*, en cambio, a lo que había sido degradado a lo aparente y a lo que no tenía valor: lo contingente y lo inmanente en repetición? ¿Cómo se puede superar al hombre en el *gran anhelo*, en el pensamiento de la superación de lo humano, si toda superación supone una proyección hacia el futuro de lo que quiere nuestra voluntad, máxime si hemos basado todos nuestros valores en el «aquí y ahora», eliminando así cualquier pretensión de proyección como un *trasmundo*, un mundo no real, imaginado, en relación con algo pensable, pero no existente?

En otras palabras, ¿cómo podemos proyectarnos y construir una continuidad temporal hacia un futuro, en una superación de lo existente, si eliminamos la posibilidad de la existencia de cualquier futuro, ya que todo es presente en el «aquí y ahora»? ¿Cómo poder progresar caminando hacia el *superhombre*, si todo lo que ha de ocurrir ha de repetirse, *el hombre más grande y el hombre más pequeño*, no existiendo, por tanto, novedad alguna?

Ésta es la mayor aporía en la que se mueve el pensamiento del ER. Por un lado, la relación entre cambio y evolución, y, por otro lado, el propio retorno cuando se le quiere ver como el camino hacia la autosuperación o autotranscendencia del ser humano, intentando salir de lo inmanente del «aquí y ahora» hacia algo distinto, el *ultrahombre* o *superhombre*. Se trata de la dicotomía entre el cambio y la permanencia dentro del ER, así como de la relación existente entre lo inmanente natural y lo autotranscendente que inaugura el ser humano con su acción transformadora sobre su entorno y en su quehacer proyectivo hacia el futuro.

## 4.2. El valor de la palabra y el silencio en la transmisión del ER

Lo que aporta A.H.Z. en relación con el conjunto de su obra, además de las temáticas principales de Nietzsche: «*transvaloración de todos los valores*», «muerte de Dios», «VP», «ER», «SH», «*Nihilismo*», es, sobre todo, el modo *como* expresa estos conceptos. El que sea un texto narrativo y alegórico, y no un conjunto de aforismos ni un tratado al uso, ya quiere decir mucho.

El hecho de escoger la narración como modo o vehículo de transmisión de sus ideas nos lleva a preguntarnos *por qué* Nietzsche escogió esta forma narrada, estos pasajes de honda emoción lírica, de canciones y poemas, esto es, ¿por qué escogió esta forma de filosofía-poesía hecha para *caminantes solitarios* y para *bailarines*? ¿Qué aporta la centralidad de la idea del ER para que una filosofía tenga que expresarse así, alejada del modo de transmisión *discipular* y del ensayo de intención moralizante? ¿Qué es *un caminante solitario* y qué es *un bailarín* para Nietzsche?

Qué es un *caminante solitario* queda bastante claro a partir de su obra, del año 1871, *El caminante y su sombra*. Se trata de aquel que camina solo, sin circunscribirse a ningún partido, a ninguna opinión recibida, aquel que investiga los caminos posibles de conocimiento: «*Y nunca me ha gustado preguntar por caminos, (...) prefería preguntar y someter a prueba a los caminos mismos*»<sup>126</sup>. Éste es el procedimiento del *caminante solitario*: indagar los fundamentos de los caminos, de los *métodos*. No es un metodólogo, sino un indagador de caminos, un experimentador teórico y práctico sobre la existencia, que no admite ninguna verdad establecida de antemano, sino que busca cuál es el valor que ha hecho *valer* a cada verdad establecida. Aquí se

---

<sup>126</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z. Parte II: «Del espíritu de la pesadez»: «Vom Geist der Schwere»: «Und ungern nur fragte ich stets nach Wegen, (...) Lieber fragte und versuchte ich die Wege selber». Id.Text-11: KGW=VI-1.237; KSA=4.241. «Schwere» es un concepto fundamental para Nietzsche, ya que, no sólo denota al *espíritu de la pesadez* y a la actitud (*ethos*) del camello y el afirmar y no saber negar propios del asno, sino que se refiere a todo lo que es difícil, complejo, pesadoso y arduo, lo que exige de un gran esfuerzo. Así, superar esforzadamente todo lo que es de ese modo, es convertirlo en lo contrario, en algo ligero y grácil, a lo que él denomina: el baile, el juego, la vida.

cifra su tarea como genealogista del valor de las verdades.

Un *bailarín* es aquel que se desliza entre los conocimientos y los acontecimientos como si estuviese bailando sobre el conjunto del devenir, aquel que no admite barreras ni fronteras en el conocimiento. No tiene el andar renqueante de la justicia o el Derecho, que sólo constatan lo establecido, como hace la Ética, y no es el pensar desde las estructuras o categorías, aristotélicas o kantianas, sobre el Ser, sino que consiste en pensar el conjunto de lo existente como una totalidad sin un sentido determinado, como eterno devenir. Y ello para, desde la ligereza, convertirla («*bautizará de nuevo a la Tierra, llamándola “la Ligera”*»<sup>127</sup>), para buscar en el ser humano el *sentido de la tierra*, el sentido de ese caminar solitario en pos de nuevos valores, más auténticos y que hagan más ligera la existencia. Aquí está la dimensión de su acción como ontólogo-estético.

Lo que abren estas preguntas es la posibilidad de plantear filosófica y artísticamente el ER, abriéndolo al lenguaje de la plurivocidad, de las distintas significaciones de lo inmanente, frente al lenguaje de la univocidad de lo trascendente o del uso de la dialéctica dialógica que se juega entre ambas perspectivas de comprensión de la realidad. Por lo tanto, *A.H.Z.* no es ni un tratado científico ni un diálogo platónico.

Para ver esto con más claridad hay que volver sobre la figura de Zaratustra, que aparece, dentro de una historia paródica, transmitiendo el mensaje opuesto al de Zoroastro, personaje histórico que fue el primer moralizador.

Independientemente de que el mensaje de Zaratustra-Nietzsche sea el de un ER que se repite de manera idéntica o de manera variada, según su modelo de relación entre el azar y la necesidad, la forma de presentarse del propio Zaratustra es afirmada desde la parodia de lo histórico. Su regreso, su retorno, es

---

<sup>127</sup> Ibíd. «die Erde wird er neu taufen — als “die Leichte“». «Die Leichte», lo ligero es en lo que se convierte *la Tierra*, el conjunto de lo existente después de la transvaloración de todos los valores. Ver nota Supra, 126.

un darle la vuelta a lo que ya ha sido, al *fue* como esa letra *muerta* y objeto sin valor que hay que revivificar, al igual que hace el narrador al contar las peripecias de la historia de un ser de su invención.

Pero con esto no se quiere decir que sólo en *A.H.Z.* se exprese Nietzsche en términos metafóricos, o que en toda su obra sólo sea ahí donde hable desde el lenguaje de la plurivocidad. Este lenguaje atraviesa toda su obra, aunque es en *A.H.Z.* donde llega a su más alta y profunda expresión como un modo literario y estético que envuelve el contenido de la transvaloración que trae consigo Zaratustra como modelo del «filósofo del futuro», aquel que inquiere, en su caminar, a los caminos, como ya señalamos antes<sup>128</sup>, al fundamento que concede valor a las preguntas por que llega al conocimiento.

Tampoco queremos señalar que todas las demás interpretaciones del ER queden invalidadas por su forma ensayística o *discipular*, sino que fue él mismo quien marcó la distancia respecto de esas otras formas de interpretar el ER<sup>129</sup>, ya que la *manera discipular* es la forma que expresa el contenido de un concepto basándose en su definición o en su reconstrucción formal.

Lo que queremos destacar también es el papel que juega el silencio que acompaña a estas comunicaciones, puesto que el silencio es lo que prevalece en su exposición de lo que pueda ser el ER, y esto es casi más importante que la palabra, ya sea en la primera comunicación del ER, en forma de sueño o pesadilla, que habiéndole acaecido la noche anterior cuenta a los marineros en «De la visión y el enigma»<sup>130</sup>, ya en la segunda comunicación del ER, como salida de una convalecencia en la que los animales de Zaratustra (el águila y la serpiente) toman la palabra como si hubieran surgido de una alucinación y le exponen su visión sobre el ER desde la inmanencia, en «El Convaleciente»<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> Ver la nota 126 de la página 125.

<sup>129</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Segunda Parte, «De la redención».

<sup>130</sup> NIETZSCHE, F. *A.H.Z.* Tercera Parte, «De la visión y el enigma». De lo cual ya hablamos en el Cap. 3, Apdo. «3.3. Los nuevos horizontes, los escenarios de G.C. o cómo preguntar a «quién»», pp. 87-91.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, «El convaleciente». Ver lo dicho en la nota 23, p.34 sobre el «*Gran Año áureo*» de



Aquí lo más significativo es el silencio y la manera de manifestarlo. La cuestión no es objeto de disquisición teórica, sino de reflexión silenciosa sobre aquello que le da sentido o significado a todo lo existente. Esto es, poder volver *hacia atrás* la mirada de la voluntad, que es la que *libera*, es decir, la que produce y crea mundos desde la imaginación; en suma, que la voluntad pueda *querer hacia atrás*. En definitiva, lo más significativo es la posibilidad de reversión en el tiempo, el tiempo como «ER de la VP», y lo que esto significaría, más en concreto, las consecuencias que se derivarían de ello al recusar la temporalidad cronológica.

En esta cuestión nos encontramos con el *espíritu del resentimiento*, de la venganza, archienemigo de Zaratustra, al igual que el *espíritu de la pesadez*. El *espíritu del resentimiento* convierte al ser humano en un ser *resentido*, vengativo, ya que quiere que las cosas hubiesen sido de otro modo; este *resentimiento* lleva al ser humano a inventarse *trasmundos* lejanos de este «aquí y ahora», del instante presente en que ha desembocado aquello que *fue* en el pasado. Ambos *espíritus* son complementarios, puesto que influyen en el concepto lineal de la existencia humana: hacia el pasado, porque la mirada del *espíritu del resentimiento* se para en aquello que *fue*, el pasado inamovible; y hacia el futuro, la *meditatio mori*, porque el *espíritu de la pesadez*, de la pesantez y la pesadumbre expresa la conciencia de la propia finitud humana.

A partir del desenmascaramiento del *espíritu de venganza*, presente en todo deseo de que el mundo hubiese sido otro, se sigue, sobre todo, el que toda la Historia Universal providencial –gran producción humana de la cual hay constancia específicamente a partir del modelo historicista romántico– no es más que el producto de esa conciencia del *resentimiento*, que se funda en querer rescatar aquello que *fue* en el pasado como una solución posible a las cuestiones del presente.

---

Platón, en la p. 34 y la nota 24 de la p. 35, ambas en el Apdo. B.2., también la nota 30 de la p. 40 en el Apdo C. Todos ellos en la *Introducción* de la presente tesis, así como la nota 124, p. 122 en el Cap. 4, Apdo. 4.1. En todos ellos se desarrolla al hilo de este capítulo de A.H.Z., el que esta visión de los animales de Zaratustra, resulta una reducción.

La posibilidad de un «ER de la VP» es, como el sentimiento de *así lo quise*, la afirmación de la consciencia de aquello que ocurrió. Y esta afirmación incondicional hacia el conjunto del pasado es aquello que se encuentra en pugna con la conciencia histórica, con la memoria de los hechos del pasado, del *fue*, que supone el juicio histórico sobre los mismos como aquello que es imposible cambiar, y que queremos cambiar. Éste es el enfrentamiento que tiene lugar en el experimento mental que supone el ER; un enfrentamiento también contra toda visión del mundo que suponga una *salvación* o una *redención*, ya provenga ésta de un pasado idílico (Historia monumental), ya de la proyección de un futuro utópico (Historia crítica), o ya se apoye en el tiempo de la eternidad, es decir, en una salvación que se encuentre en un *trasmundo* teológico allende esa eternidad (Historia providencial).

En todo ello, es el *querer selectivo* de la voluntad lo que se pone en tela de juicio, que es para Nietzsche en lo que consiste el *espíritu del resentimiento*: «La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo —ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad»<sup>132</sup>. La voluntad puede quererlo todo o no querer nada; pero no puede elegir querer sólo una parte de lo vivido, ya que no puede elegir lo que quiere o no quiere de aquello que ya ha sido, y aquello que quiere lo quiere por algo que no es derivable o reductible a la mera razón. Por eso, los límites del querer de la voluntad como VP se encuentran entre el seguimiento de la rutina y la elección de su objeto, por tanto, entre la continuidad y la ruptura en lo que quiere, incluso del tiempo que quiere que retorne. Pues, aunque el hombre sea un animal de costumbres, que fundamenta su vida en relación con la repetición de una serie de pautas necesarias para la supervivencia, su voluntad como parte integrante de la VP no se basa sólo en esa rutina. Mas, insistimos, aunque la voluntad quiera, su querer no puede elegir enteramente su objeto. De ahí que Nietzsche afirme en

---

<sup>132</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Segunda Parte, «De la Redención»: «Von der Erlösung»: «Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, — das ist des Willens einsamste Trübsal». Ibid, KGW="VI-1.176"; KSA="4.180".

A.H.Z.: «Nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar»<sup>133</sup>.

El amor a la vida no depende de las circunstancias de la propia existencia, ya que no se puede elegir aquello que se ama. La razón utilitarista ve sólo utilidades, cuestiones de fines y medios para alcanzar esos fines. Nietzsche se sitúa con su Zarathustra fuera de su alcance: no se trata de *amar la vida por estar acostumbrado a vivir* de esa manera, no se trata de un *conductismo* psicológico ni de un *posibilismo* moral, sino que se trata de una apasionada defensa en favor del valor de la vida, del valor de la voluntad; y no porque la voluntad humana lo pueda todo. Es decir, no se trata de la fuerza de la voluntad, sino de algo que se nos oculta y por lo que, no obstante, estamos transidos: de la VP como aquello que escapa a nuestra racionalidad y que nos mueve a ser quienes somos.

Tampoco se trata de negar la «Voluntad de vivir» del individuo para afirmar la voluntad presente de todo lo existente, como lo hacía el pesimismo de Schopenhauer, sino de afirmar esa fuerza que nos atraviesa, llevándola hacia su máxima expresión, hacia su mayor creatividad y, también, hacia su mayor destructividad.

La voluntad puede elegir su objeto, pero no puede elegir el por qué elige tal objeto. En este sentido, elegir un objeto supone elegirlo todo en su forma de ser y vivir, es decir, repetir quién es uno mismo, tal y como es, o renegar de aquello en lo que se ha convertido.

Llevado a la óptica de las grandes dimensiones de lo histórico, esto supone que no podemos volver el tiempo *hacia atrás* y, si pudiéramos, sólo podría ser para repetir exactamente el conjunto de todo lo vivido. En consecuencia, no se puede afirmar una parte de la experiencia del tiempo y rechazar todo lo demás, aunque el ser humano esté acostumbrado a tratar la realidad como si fuese un conjunto de átomos que maneja a su antojo, al menos

---

<sup>133</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z. Primera Parte. «Del leer y el escribir»: «Vom Lesen und Schreiben»: «Es ist wahr: wir lieben das Leben, nicht, weil wir an's Leben, sondern weil wir an's Lieben gewöhnt sind». KGW="VI-1.46"; KSA="4.50"

teóricamente (escindiendo la realidad en partes mínimas para poder analizarlas mejor, al menos teóricamente), lo cual se refleja en el atomismo y el mecanicismo y llega hasta la práctica utilitarista. Esta costumbre nos muestra cómo la capacidad representativa del pensamiento está unida a la concepción de lo espacial como extensión formada por múltiples partes atómicas.

En contra de esta razón, que escinde y termina por fosilizar la vida en conceptos yertos, Nietzsche moviliza su pensamiento. Para ello busca remitirse a una unicidad, que aunque se constituya desde el pensamiento de la plurivocidad de lo inmanente no recaiga en un mecanicismo atomista, y la encuentra al pensar hasta sus últimas consecuencias el ER y tomar como base de la representación del ER la trama de los acontecimientos en su reconstrucción narrativa.

Para poder construir esta razón narrativa o poética, debe utilizar dos instrumentos, que constituyen el fundamento de la percepción humana de la realidad para poder interpretar el «aquí y ahora», y que son: el recuerdo y el olvido. El recuerdo es necesario para poder seleccionar los recuerdos acerca de lo vivido, y el olvido lo es para poder volver a empezar, para borrar los recuerdos y poder *reescribir el guión* de nuestras vidas.

Por eso, la narración de nuestra vida en el recuerdo es siempre un relato, un artificio, algo que nosotros construimos y modificamos, una *invención* (*Erfindung*). Pero entremedias del recuerdo y del olvido está el silencio: se silencia lo que no se quiere recordar, lo que permanece latente en nosotros sin poder olvidarse, pero también sin querer ser recordado, porque no se sabe si alguna vez ocurrió.

De esta forma se da el silencio en *A.H.Z.* en referencia al E.R, en tanto que *pensamiento abismal*, en la medida en que su carga, tanto en lo sublime como en lo terrible, impone un silencio de respeto ante las consecuencias de su comunicación. Es algo que no se sabe si alguna vez ocurrió, porque en todo ello hay una cierta sensación de *haber ocurrido ya*, una cierta atmósfera de *déjà vu*, de algo que ya pasó antes. Por eso, tanto en la comunicación de la Tercera Parte, «De la visión y el enigma», como en la comunicación de la Cuarta Parte,

cuando habla de los *hombres superiores*, aparecen signos de este fenómeno. Así, en la primera de estas comunicaciones aparece el aullido de un perro, aullido que parece haber sido oído en otro momento; y en la segunda comunicación, el grito de los hombres superiores es oído por Zaratustra al principio y al final, cuando, ante la aparición del león, vuelven a gritar de la misma manera.

Se trata, pues, de una sensación, una voz o un sonido de algo vivo que vuelve a darse de la misma forma, y son ese aullido y ese grito los que sacan al ER del silencio cauto de Zaratustra.

Ahora bien, ¿por qué sacan a Zaratustra de su silencio a la hora de comunicar qué es el ER? Porque esas voces que rompen el silencio del devenir cotidiano (supuestamente lineal) son una muestra, un indicio del ER.

Estas experiencias límite son las que nos llevan hacia el abismo de nuestra capacidad de sentir miedo y dolor, y se repiten como intensidades de nuestro sentir. Son la manifestación del ER de lo pequeño, de lo miserable, del dolor que habita en nosotros, y del miedo que está agazapado como el *espíritu de la pesadez* y que se nos presenta al aparecer algo inesperado, algo que es temido y deseado a la vez.

Ante esta experiencia del eterno retorno de lo pequeño como máxima intensidad del sentir, pero con una gradación mínima de VP, ya que se asiste a ello de forma pasiva, la reacción de Zaratustra consiste en afirmar la repetibilidad del placer que está por encima del dolor, ya que «*el placer quiere eternidad, profunda eternidad*»<sup>134</sup>. Lo doloroso, la carga de pesadumbre que conlleva la existencia, el *espíritu de pesadez*, pasará; pero siempre quedará el placer, es

---

<sup>134</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z.: Tercera Parte, «La segunda canción de baile»: marca como *pasos de baile* las doce campanadas de la medianoche, la medianoche de la «muerte de Dios» de la que hemos hablado en el Cap. 3 de la presente tesis, el fin de la Trascendencia y con ello el comienzo de un nuevo día desde la inmanencia del devenir y su inocencia. Sobre el texto original en alemán ver lo dicho en la *Introducción*, Apdo. B.1. de la presente tesis, nota 16, p. 29.

decir, el sentir el «aquí y ahora». Eso es lo más importante y lo que *vence riendo* el peso del dolor de la vida. «¿Era esto la vida?, ¡bien!, ¡otra vez!»<sup>135</sup>.

La única forma de salvar el dolor es afrontarlo; la única manera de olvidar el dolor es recrearlo, narrarlo, testimoniario en el recuerdo. Pues, de lo contrario, retornará y, de todos modos, siempre regresa.

En el aullido del perro de «La visión y el enigma» de la Tercera Parte de *A.H.Z.* retorna el miedo que está asociado al aullido, porque aquí ya no se muestra al perro domesticado y acostumbrado a lo cotidiano en que le hace vivir el hombre, sino que se retrotrae al impulso anterior, al del lobo del que procede, estrato no domesticado, no constreñido a la temporalidad que le impone el hombre. Por tanto, en el aullido del perro surge el presentimiento de una temporalidad previa a la temporalidad lineal, a la temporalidad humana. Se trata de la temporalidad interna y oculta, intratemporal, la temporalidad de la inmanencia.

En «Los hombres superiores», en la Cuarta Parte de *A.H.Z.*, también grita lo que contiene dolor y miedo ante lo que pueda venir después, grita la incertidumbre hacia el futuro, la voz del ser *humano, demasiado humano*. Las pequeñas vacilaciones y deslealtades consigo mismos son lo que les hace temer el futuro que pueda venir. En esos *hombres superiores* aún hay mucho de la conciencia del tiempo lineal, de la creencia en la perfectibilidad de la historia y, cuando dudan de ello, es cuando gritan. Gritan de terror, y en su grito se escucha al *espíritu de la pesadez*, a la voz del nihilismo: «*Todo es igual, todo es digno de perecer*»<sup>136</sup>; nada tiene sentido.

---

<sup>135</sup> Ibíd., Tercera Parte, «De la visión y el enigma»: «Vom Gesicht und Räthsel»: «"War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!"». KGW="VI-1.195"; KSA="4.199".

<sup>136</sup> Ibíd. Segunda Parte, «De la redención». Nietzsche toma estas palabras del personaje de Mefistófeles del *Fausto* de Goethe, en el cual aquél le muestra a Fausto la relatividad y lo efímero de todo lo existente y el poco valor que todo ello tiene en relación con la potencia de la acción humana. *Fausto*, Primera Parte, Primer Acto. Versos 1338-1340: «Soy el espíritu que siempre niega, y lo hago con pleno derecho, pues todo lo que nace merece perecer, mejor sería entonces que no naciera». Vemos aquí, como el Mefistófeles de Goethe continúa la aporética cuestión sobre la existencia que suscitó la respuesta de la sabiduría del fauno Sileno y que cautivó al Nietzsche cercano a Schopenhauer de *N.T.* Esta cita de Nietzsche en «De la redención», en *A.H.Z.*, también aparece, un poco antes, también en la Parte II de la misma

Por tanto, el doble grito, el del *animal herido* y el de los *hombres superiores*, nos muestra las dos instancias más alejadas del tiempo presente, de la actualidad. El *animal herido* nos retrotrae a los tiempos no civilizados del ser humano, a la inmanencia sentida sin medida del tiempo; *los hombres superiores* nos llevan, por el contrario, hacia el abismo del futuro posible, de la incertidumbre hacia el por-venir, en tanto que resulta desconocido. Son los dos abismos temporales que Nietzsche abre frente a la supuesta continuidad temporal de pasado-presente-futuro. Allí están los signos del tiempo anterior a lo humano y de la incertidumbre ante el futuro, que renueva la medida de ese tiempo anterior a la razón. Así, se ha introducido la discontinuidad de un tiempo presentido en el pasado lejano y en el futuro próximo en la medida continua del tiempo cronológico.

Es el aullido del animal maltratado por la cultura, por una existencia basada en la creencia en la moralidad, los valores sociales y culturales: animal herido por la desconfianza hacia ellos y el descrédito de la temporalidad lineal del progreso. Este aullido es el que retrata Zaratustra-Nietzsche, y, con él, expresa la aparición de un nuevo tiempo: *el tiempo del Nihilismo*, el tiempo en el que viven los *hombres superiores*, hombres que quieren pasar *hacia el otro lado*, superadores del nihilismo que aún temen a este tiempo, que es el tiempo necesario y previo a la metamorfosis en el SH o lo que pueda superar al hombre.

Para poder ver el camino constructivo que realiza Nietzsche en esta resistencia ante el nihilismo de nuestra época, tenemos que pasar por todas las partes de *A.H.Z.*, como los distintos jalones y escalones de su camino, que le llevan a tender esos puentes de futuro hacia el SH como el superador de dicho nihilismo, y que, al igual que el grito de los *hombres superiores*, hacen salir del silencio hacia la luz la exposición de su *pensamiento abismal*.

---

obra, en «El país de la cultura», mostrando dicho nihilismo como la realidad propia de los individuos de esa sociedad, «la Vaca Multicolor», la sociedad de los «cultifilisteos» en las que viven sus contemporáneos europeos. La cita de «De la redención» ya la hemos reseñado y dado el texto original en alemán en la *Introducción* de la presente tesis, Apdo. C, nota 31, p. 41.

### 4.3. El amanecer ante «la muerte de Dios» en *A.H.Z.* Prólogo y Primera Parte

#### 4.3.1. «La salida del sol»

El prólogo de *A.H.Z.* empieza con el amanecer que contempla Zaratustra al salir de su cueva. Este comienzo resulta exactamente igual (menos por la alusión al lago Urmi, que en *A.H.Z.* es sustituido por «*el lago de su comarca*») que el § 342 del final del libro IV de *G.C.*: «*Incipit Tragediae*». Esto es así porque el libro IV del que forma parte el § 342 lo redactó casi al tiempo de la redacción de *A.H.Z.*, con lo que podemos considerar a esta obra la continuación inmediata de *G.C.*

En este primer episodio, que pertenece al Prólogo, aparece Zaratustra dirigiéndose al sol que le alumbra. Se trata del tópico del *saludo al sol*, algo muy común en la literatura tradicional universal. Ahora bien, mientras que en la literatura tradicional se da gracias al sol, astro señero que con su luz ilumina y da vida, por poder disfrutar de la vida, Nietzsche, haciendo un elogio de sí mismo, considera que es el sol el que debe agradecer la vida que corre bajo él, pues son los seres vivos los que lo reflejan y dan testimonio de su existencia.

Es éste un pensamiento cercano al *giro copernicano* de Kant, que, si recordamos, daba prioridad al sujeto y a su capacidad de percibir la realidad por encima de toda realidad, es decir, de todo objeto supuestamente objetivo e independiente del sujeto observador, con lo que cambiaba la perspectiva entre objeto y sujeto.

El sujeto, en este caso Zaratustra, es el que se pone en primer plano, ya que gracias a él existe el sol, es decir, es la conciencia y, aún más, la experiencia vital del ser humano la que da valor y sentido a todo lo existente en su vivir. Esto no sólo supone una *licencia idealista*, por la cual el sujeto construye el mundo en el que vive, su realidad en función de sus experiencias, sino que también supone que la dimensión valorativa, axiológica, del ser humano depende de esta prioridad en el orden del conocer. El conocer y el valorar son las dos partes de



una misma realidad, que es el sujeto, el cual da lugar a todo lo existente al dar constancia de su existir.

Pero, para Nietzsche, se trata de dar prioridad a lo axiológico, como el paso del «ser» al «valor». Dado que no hay *lo esente*, porque todo es devenir, entonces sólo existe la valoración que da el hombre de los sucesos, sus interpretaciones, algo que bien señala Eugen Fink, en su interpretación de A.H.Z., en su obra *La filosofía de Nietzsche*:

«La verdad como apertura de la vida que fluye, como voluntad de poder y como eterno retorno, es, sin embargo, el fundamento de la universal perspectiva axiológica de Nietzsche y, por tanto, únicamente puede ser un fenómeno axiológico»<sup>137</sup>.

He aquí el contenido transformador del pensamiento del ER: puesto que todo se basa en el ser humano, los valores pueden ser cambiados desde el momento mismo en que se toma conciencia de que dependen de éste, ya que es quien los construye. Toda valoración fuera del tiempo y del espacio del ser humano, fuera de la medida del «*anthropos metron*»<sup>138</sup>, tal y como hemos señalado en la tesis, es tomada como un *trasmundo*, como algo irreal que no puede ser experimentado, y, por ello, como un falso valor, en el sentido de ser contrario a la vida, que sería, en cambio, al mismo tiempo lo verdadero y lo aparente. Aquellos valores serían una invención que ha trastornado nuestra percepción del mundo y, con ella, los valores en los que se ha asentado la existencia hasta ahora al basarse en la eternidad y en lo infinito.

Esto es lo que se muestra en esta parte, ya que el sol simboliza el concepto de «Dios», fundamento teológico de lo trascendente, de la eternidad y de lo infinito, lo cual también se muestra en textos anteriores:

---

<sup>137</sup> FINK, EUGEN. *La filosofía de Nietzsche*. Cap.4: «La destrucción de la tradición occidental». Punto 2: La genealogía de la moral, p. 151. Alianza Universidad. Madrid. 1976. La interpretación de este autor sobre Nietzsche se verá más adelante, en la Parte Segunda, Cap. 10.

<sup>138</sup> Ver las notas 27 y 28, pp. 37 y 38, respectivamente de la *Introducción*, Apdo. B.2. de la tesis y en Parte Primera, Cap.3, nota 79, p.82.

«¿Qué hemos hecho para desencadenar esta tierra de su sol? ¿hacia dónde rueda ésta ahora? ¿hacia qué nos lleva su movimiento? ¿lejos de todo sol?(...) ¿sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿no erramos como a través de una nada infinita?»<sup>139</sup>.

En este texto de la *G.C.* emulaba al personaje de Diógenes el cínico, aquel que buscaba al hombre, mientras que el *nuevo Diógenes*, «el loco», aquel extraviado de si mismo que aparece en *G.C.*, busca al Dios al que ha matado el hombre, hasta llegar al personaje de Zaratustra (de nuevo un retorno de otro personaje histórico: Zoroastro), el cual muestra al sol la importancia del ser humano frente al sol-Dios. Ahora bien, ¿media entre el Diógenes de *G.C.* y el Zaratustra de *A.H.Z.* el paso de una actitud negativa a una actitud positiva?

¿Qué entendemos por actitud positiva y qué por actitud negativa, al menos desde la perspectiva de Nietzsche? La actitud negativa es la actitud reactiva y pasiva, la que tiene un bajo grado de VP por tener separado lo que puede de aquello que quiere; la actitud positiva, en cambio, es activa y creativa, porque puede lo que quiere, y lo quiere en eterno retorno.

La actitud del *nuevo Diógenes* de *G.C.*, que va buscando a Dios, porque él es el «asesino de Dios» («¿Dónde está?, yo os lo diré, ¡todos lo hemos matado!»<sup>140</sup>), es el ejemplo de la actitud negativa, nihilista. Representa uno de los tipos más reactivos del *último hombre* (que aparecerá en la Cuarta Parte de *A.H.Z.*, *el más feo de todos los hombres.*), aquel que conserva el resentimiento por no poder confiar ya en el concepto de *progreso infinito* de la modernidad filosófica, que procede de la *Providencia divina*.

La actitud de Zaratustra es positiva, porque en él no están separados lo que puede de lo que quiere. Es la actitud de quien ve en la caída del concepto teológico de «Dios», y en los de «Trascendencia», «eternidad» e «infinitud» (sus conceptos asociados), una oportunidad, positiva y pro-positiva, ya que, si Dios existe (como dice el personaje de Raskolnikov en la novela *Crimen y castigo* de

---

<sup>139</sup> NIETZSCHE, F. *G.C.* en Libro II, § 125: «El loco», ya reseñado en el Cap.3, nota 74, p.80. nota 86, p.88.

<sup>140</sup> *Ibíd.*

Dostoievski), no sólo «*todo está permitido*»<sup>141</sup>, sino que, además, es posible un nuevo mundo, una nueva valoración de todo lo existente.

Esta valoración de lo existente se hace con relación a aquello de lo que se tiene constancia de su existencia, es decir, con relación al hombre, llevando hasta sus últimas consecuencias el *giro copernicano* kantiano; en otras palabras, el ser humano es el que construye con su percepción el mundo que le rodea, al igual que la Tierra es la que gira alrededor del Sol. En este caso, es el sol-Dios el que *gira* en torno al *planeta hombre*, es ese *Sol* que había sido inventado por los hombres para iluminar al ser humano; es Dios el que es creado, junto con los productos asociados a la Trascendencia: los conceptos de «eternidad» e «infinitud», y no el hombre el que es creado por Dios y la Trascendencia.

En Nietzsche, la raíz de toda *transvaloración* está en este cambio fundamental del sol-Dios al sol-hombre, y es lo que constituye el contenido que hace posible el ER como eternización del instante presente, idea superadora de la existencia del Dios, no sólo como concepto teológico, sino como la superación de los conceptos que lleva asociados el pensamiento creacionista.

Este cambio a favor de lo finito, limitado y contingente ya había sido operado por los autores de la llamada «corriente hegeliana de izquierdas», como Ludwig Feuerbach<sup>142</sup>. Pero lo que añade Nietzsche a la «humanidad» de Feuerbach, o a la importancia del «egoísmo» en Max Stirner<sup>143</sup>, es la necesidad

---

<sup>141</sup> DOSTOIEVSKI, FIÓDOR *Crimen y castigo*. (Publicado en 1866). Dostoievski fue un autor muy leído por Nietzsche en su último periodo, posterior a *A.H.Z.*, en el cual realiza la «parte negativa de su tarea» y en la cual genera toda su crítica a la Moral y la Metafísica, entre la escritura de sus libros: *G.M.* y *A.C.* de 1886-1888.

<sup>142</sup> Ludwig Feuerbach (1804-1872) Filósofo alemán, discípulo de Schleiermacher y Hegel. Se distanció de su maestro y entró en el círculo de los «jóvenes hegelianos de izquierdas». Es importante su obra: *La esencia del cristianismo*. Defendió la separación de la Teología de la Filosofía que tendría que buscar su lugar entre las ciencias empírico-teóricas y las sociales y humanas.

<sup>143</sup> Max Stirner, pseudónimo de Johann Caspar Schmidt (1806-1856) Fue profesor en un Gimnasio y un colegio privado. Crítico de la filosofía de Hegel aunque siguió el modelo dialéctico de su pensamiento. Publicó en 1845 la única obra que de él nos ha llegado: *El único y su propiedad*. En dicha obra señala que la única realidad que podemos constatar es la de nuestra existencia como «única» para cada uno de nosotros. Une a la crítica contra el pensamiento teológico que ya había realizado Feuerbach, el individualismo metódico de Fichte. Se le considera el fundador del *anarquismo individualista*. Su concepción del egoísmo supone

de superar ese sol-ser humano. No se dirige al conjunto de la Humanidad en abstracto o a la naturaleza ideal de lo humano, ya que el ser humano, al no tener esencia y ser un *ser abierto*, no tiene naturaleza, sino a aquello que pueda superar «hacia arriba», en lo sublime, y «hacia abajo», en lo terrible, al ser humano, a aquello que haga que el hombre sea una pálida sombra de ese sol-Dios que ya se ha puesto para la conciencia del hombre.

El concepto de «ideal de la humanidad» en Feuerbach será criticado por Nietzsche como un viejo criterio para igualar a todos los hombres sin atenderse a sus diferencias, y el «egoísmo» de Stirner será revalorado como una de las virtudes que han sido denigradas y convertidas en uno de los grandes males de la Humanidad<sup>144</sup>. No obstante, lo que confiere originalidad al planteamiento de Nietzsche está en su nueva manera de concebir aquello que tiene que superar al hombre.

El punto de partida común a todos estos autores es la aceptación de la condición finita del ser humano. Esta aceptación se apoya en la eliminación de todo concepto teológico y de todo fundamento filosófico del trío de conceptos: «trascendencia», «eternidad» e «infinitud», que desde la modernidad habían regido el pensamiento filosófico, tal y como lo habían hecho desde Platón los conceptos de «bien», «bondad» y «belleza», de los que se derivarían los conceptos «trascendentales».

Esta supresión es tanto teórica como práctica. En lo que tiene de teórica, niega, desde la ciencia, el dogma creacionista, al que opone un modelo basado en la finitud y la limitación; en tanto que práctica, asume un nuevo universo de sentido con objeto de superar lo humano a partir de aquello que se hace consciente de su finitud y la asume para crear, re-crear por encima de sí.

Nietzsche se referirá a esos individuos que son capaces de crear por encima de sí como «aquellos que quieren su ocaso», donde «ocaso» (*Untergang*)

---

una prefiguración del egoísmo en Nietzsche.

<sup>144</sup> Ver Cap.4, Apdo. 4.1., nota 116, p.114, sobre «De los tres males», expuesto en esa nota de la presente tesis.

significa tanto «caída» como «final del día». Así pues, aquellos que afirman la finitud del ser humano están en el *final del día*, en el *ocaso* de lo humano, ya que aceptan tal finitud y están formando parte de la caída de los viejos ídolos, de los antiguos valores.

Hay, asimismo, otro concepto que está asociado etimológica y semánticamente con «ocaso», que es el «pasar al otro lado» (*Übergang*). En efecto, *los que quieren pasar al otro lado* son aquellos que, afirmando el ocaso de esos antiguos valores, están en el camino, quieren *pasar* hacia otra concepción. Ahora bien, en esta nueva concepción no se trata de volver a *meter la cabeza* en nuevos *trasmundos*, esto es, en otros conceptos que de nuevo lleguen a afirmar de otro modo «lo trascendente», «lo infinito» y «lo eterno», sino de pasar al lado de lo finito, de lo inmanente, de lo que siempre se repetirá dentro de un mundo finito, ya que, aunque las posibilidades resulten indefinidas, el mundo que se abre ante nosotros, aquel en el que habremos de intentar superarnos, es un mundo con posibilidades finitas.

«Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestiales y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra!»<sup>145</sup>.

Tal es el mundo, el universo de sentido donde será posible aquello que supere al hombre, asumiendo la finitud del ser humano. Estamos en el camino de *pasar hacia el otro lado*, en la afirmación de la VP, intensificando el valor dado a la vida, vida que es pensada en eterno retorno. De la asunción de ambas ideas, VP y ER, de forma conjunta en la superación de la medida de la eternidad, será a partir de lo que, según Nietzsche, surgirá el *superhombre* o *ultrahombre* (SH).

---

<sup>145</sup> NIETZSCHE, F., A.H.Z., Primera Parte, «De los trasmundanos»: «Von den Hinterweltlern»: «Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!». Ibíd; KGW="VI 1.33"; KSA="4.37".

#### 4.3.2. Prólogo: El primer discurso de Zaratustra

En este primer discurso<sup>146</sup> de Zaratustra se narra cómo Zaratustra va al mercado a mostrar a sus contemporáneos el SH. Este breve relato, si atendemos al camino que realiza Zaratustra, tiene una estructura circular: comienza con la salida de su cueva para ver el sol y termina regresando a ella después de ver, tanto a la ida como a la vuelta, al eremita, que es la contrafigura que simboliza los antiguos valores del ascetismo y lo trascendente.

Aunque breve, este relato contiene lo fundamental de la peripecia de Zaratustra a lo largo del libro. Es como el ejemplo abreviado de sus salidas al encuentro de los otros seres humanos, donde está presente el *leitmotiv* de la historia narrada de lo que luego se construye desde sus discursos y en las distintas salidas que realiza a lo largo de la obra. Es la salida hacia el encuentro de aquellos que intuyen el ocaso de los antiguos valores y la venida de aquello que superará al hombre; sin embargo, Zaratustra se encontrará, y se enfrentará, con el desinterés y la incompreensión, generalizadas desde la vulgarización de las ideas modernas, y, también, con el malentendido de aquellos que defienden los antiguos valores de la tradición y del creacionismo teológico.

En esta primera salida de Zaratustra hacia los hombres se sintetiza todo el destino de Zaratustra. Es algo así, si podemos compararlo literariamente, como la primera salida del Quijote. Siguiendo este mismo perfil caballeresco, Thomas Mann<sup>147</sup> comparará a Nietzsche con el «caballero de la muerte y el diablo» de Alberto Durero, con el cual, había comparado el propio Nietzsche a Schopenhauer en *N.T.*

---

<sup>146</sup> «Primer discurso» (*Vorrede*) en alemán, tiene también el significado de «Clase magistral». Nietzsche juega a sabiendas con ambas significaciones, mostrando que la «Clase magistral» que es el «Primer discurso» que Zaratustra pronuncia en el libro, es un fracaso al tropezar con el desinterés general.

<sup>147</sup> MANN, THOMAS: Prólogo a *Nietzsche, ensayo de una mitología*. Thomas Mann compara en este prólogo, a Zaratustra y más aún, a Nietzsche con la figura del cuadro: *El caballero de la muerte y el diablo* de Alberto Durero, en la semblanza que realizó su amigo Ernst Bertram en el estudio biográfico acerca de Nietzsche en la obra: *Nietzsche, ensayo de una mitología* y que prologó éste. Acerca de Thomas Mann hablaremos más adelante en la Segunda Parte de la tesis, Cap. 10.

Zaratustra-Nietzsche sabe de lo improbable de su labor, de la imposibilidad que se cierne en torno a él; de ahí el subtítulo de esta obra: «un libro para todos y para nadie». Él no sólo muestra a *un nuevo hombre*, como nuevo modelo o valoración de cómo debe comportarse el ser humano, siguiendo el patrón o modelo moralista, sino que muestra el principio de algo que cambiará todo el universo de sentido en el cual nos movemos, convirtiéndolo en «el sentido de la tierra», cambiando así los valores que han regido desde los tiempos de Platón y de la deriva teológica de sus ideas en el cristianismo.

Zaratustra, en su primer discurso, contrapone las figuras del *último hombre* y del *superhombre* (SH), dos modelos enfrentados. Por un lado, el continuador por inercia y comodidad de los antiguos valores y el seguimiento mediocre de lo que se llama el progreso, y, por otro lado, aquello que lo superará. A este respecto, los que se hallan en el mercado se inclinan a favor de las virtudes del *último hombre*. Pero lo más importante es el símbolo que ofrece la aparición del volatinero.

Un volatinero aparece en el mercado para divertir a la gente; entonces hay otro personaje, un bufón, que se le enfrenta y que, saltando por encima de éste, lo derriba. En este enfrentamiento se halla la sabiduría de lo que supera al hombre; pero aún en la fase negativa del nihilismo.

El volatinero, al igual que el hombre actual, vive en la cuerda floja, aferrado al instante presente (*Jetztzeit*), en la decisión que supone cada uno de los instantes en la vida. Aquel que, vestido de bufón, le recrimina que no deje pasar a alguien mejor que él, es la personificación del *espíritu o demonio de la pesadez*. Este simboliza la crítica nihilista que sólo piensa en la destrucción de los valores del ser humano, sin proponer ningún modelo alternativo; es la llamada del nihilismo que piensa que *todo merece morir*, la personificación de la antigua sabiduría salvaje del viejo fauno Sileno: *mejor morir antes*. También anticipa, finalmente, el grito del resentimiento por la conciencia de lo finito y el presentimiento de que algo nuevo puede surgir.

Esta imagen del *espíritu de la pesantez* reaparece en la Tercera Parte en el episodio crucial: «De la visión y el enigma», y es la lucha contra éste lo que determina la prueba a favor de aquello que hace posible una nueva valoración: el ER visto más allá de lo simplemente biológico, es decir, de la repetición ciega de la naturaleza de todos los seres. En este personaje se puede poner el lado negador y destructor del pensamiento de Nietzsche, aquel que piensa que el ser humano debe ser superado y que, aunque niega los valores, aún no puede dar nuevos valores que los sustituyan.

Una vez que ha caído y ha muerto el volatinero, Zaratustra lo recoge para llevarlo con él y enterrarlo por fidelidad, ya que ha muerto sirviendo a su profesión, aceptando el riesgo de ponerse constantemente en peligro. Entonces, Zaratustra vuelve al bosque y allí encuentra de nuevo al eremita. Este eremita, al que se encontró antes de ir al mercado, y que aún no sabía de «la muerte de Dios», ahora, a la vuelta, cuando los ve a los dos, al volatinero muerto y a Zaratustra vivo, quiere darles de comer y de beber a ambos.

El malentendido del eremita, que aún cree en Dios, está en relación con el concepto de «compasión» y con la exageración de la «dignidad» del hombre. Esta compasión ciega, practicada por el ideal ascético, se fundamenta en un concepto desatinado de lo que es la igualdad de la dignidad de lo humano. Y como ese concepto de dignidad se basa en las ideas teológicas de la eternidad del alma humana, resulta también, a su vez, descentrada, al estar fuera de lo que pueda ser experimentable por el ser humano y, por tanto, de lo que pueda ser experimentado más allá de lo humano en el tiempo finito y limitado de lo inmanente.

Este exceso de celo en el cumplimiento de los principios es lo que impide que se dé paso a una superación de la medida de lo humano, ya que hay que *enterrar* esos antiguos ideales sobre la humanidad, ideales que están muertos porque son sólo abstracciones generalizadoras que no afectan, no tocan a los seres particulares. Con esto no se quiere decir que haya que acabar con la dignidad del ser humano, pero sí que hay que abrir paso hacia un valor que no sea sólo el del *Jetztzeit*, es decir, el que hace primar la actualidad y lleva al



individuo a volcarse hacia el presente del «aquí y ahora», sin evaluar ni prever cómo puede encaminarse hacia su porvenir, es decir, hacia aquello que aún no ha llegado y está por-venir<sup>148</sup>.

Finalmente, Zaratustra vuelve a su cueva y llega al convencimiento de que necesita discípulos para difundir su doctrina. En el Prólogo de la obra se nos presentan los que podrían considerarse los actores principales del drama o, dicho con otras palabras, las fuerzas implicadas que van a tomar distintas personalidades:

*Zaratustra*: aquel que quiere la transvaloración de todos los valores para superar al hombre.

*El último hombre*: el que no quiere cambiar en ningún aspecto, ya que no quiere pensar en la finitud, ni en la «muerte de Dios» ni en las conclusiones que de ello se siguen.

*El ermitaño*: simboliza la mentalidad teológica tradicional del ascetismo, aferrada a los valores de «Trascendencia», «eternidad» e «infinitud».

*El espíritu de la pesadez o pesantez*: la parte nihilista y negadora del pensamiento de lo finito, la pesadumbre por la existencia, que de por sí no es capaz de construir ningún valor.

*El SH*: aquello que supera al ser humano, haciéndose cargo de su finitud y limitación en tanto que ser inmanente, superador del nihilismo causado por la destrucción de los antiguos ideales.

---

<sup>148</sup> Esta manera de entender el presente del «aquí y ahora» desde el *pensamiento salvaje*, nihilista de la sabiduría de Sileno o del *espíritu de la pesadez* abriría históricamente la puerta, al igual que lo hace el volatinero al llegar el bufón que le matará, a interpretaciones eugenésicas y de índole incluso racista, que justificarían la destrucción de aquellos otros que sean diferentes (individuos, grupos sociales, pueblos), apelando a la desigualdad y a su superioridad, a favor de la creación de un nuevo tipo de individuos, como no dudaron en hacer los nazis. Nietzsche, en cambio, consideramos que alentaba un espíritu inconformista frente a cualquier amenaza de uniformidad y de igualación forzada, que se basase en la imposición de la forma de un pensamiento único y uniforme; por ello, rechazaba de plano toda posición dogmática, no teniendo ningún aprecio por la interpretación racista y antisemita de su obra. Sobre todo, a partir del matrimonio de su hermana con el líder antisemita Bernhard Foester en 1887, fue cuando extremó su crítica hacia este movimiento, aun cuando aquellos pudieran tomar, malinterpretando los, como hizo su propia hermana, sus textos para justificar ese planteamiento. De todas maneras de esta interpretación acerca del pensamiento de Nietzsche nos haremos cargo más pormenorizadamente en la Parte Segunda de la presente tesis.

### 4.3.3. Las tres transformaciones

Después del Prólogo, Nietzsche utiliza este *cuento simbólico*, que ahonda en la presentación de las fuerzas que están en juego en la *transvaloración de todos los valores*. Veamos cuáles son estas fuerzas y cuáles las transformaciones.

1 - «*De cómo el espíritu se transforma en camello*»: el camello o el burro (en la Cuarta Parte «Sobre los hombres superiores»), simbolizan la capacidad humana de venerar, de cargar con el peso de la tradición y la costumbre, de seguir el camino del pensamiento teológico creacionista, los transmundos de la vida inmortal, el camino de abnegación del asceta y del sabio, que es una forma modificada y laicizada del santo. En el modelo de interpretación histórico se puede poner en relación con la Historia monumental y también con la Historia anticuaria, la historia hecha desde la veneración y la recolección de los hechos del pasado.

2 - «*Cómo el camello se transforma en león*»: el león es un animal salvaje y cazador, negador de todos los valores que se han constituido; lucha contra el «tú debes» de la ley moral, que, impuesta de modo coercitivo, se hace interna en la personalidad de la veneración del camello y se muestra en el dragón del «tú debes» contra el que combate. El león simboliza la capacidad, la disposición al cambio de los valores, el *espíritu libre*, la actividad que quiere liberar su voluntad desde el «oscuro impulso»<sup>149</sup>; pero aún no puede crear sus propios valores. Es el animal que, junto con la bandada de palomas, simboliza la venida de aquello que supera al hombre (tal y como aparece al final de la Cuarta Parte). En el modelo histórico se puede poner en relación con la Historia crítica.

---

<sup>149</sup> Este «oscuro impulso» casi animal, del que hablaba en la «Tercera Consideración intempestiva: Schopenhauer como educador» en la cual tomaba a Rousseau, a Goethe y a Schopenhauer como los «hombres» ejemplares de la Gran Cultura. En ella relacionaba dicho impulso con el Fausto de Goethe, impulso que es también renombrado en *A.H.Z.* como la «sabiduría salvaje» asociada a la «Segunda transformación del espíritu: de cómo el camello se transforma en león» y que señala el camino que Nietzsche establece para poder salir de la condición de animal herido del ser humano, de la que hemos hablado en la Introducción de este Cap. 4, pp. 114-124, dentro de la presente tesis.

Su oponente, el dragón, es el espíritu del deber y, también, de *la pesantez*; representa tanto la inercia como el nihilismo que le enfrenta. En sus escamas están escritas todas las leyes; es la contraimagen de la serpiente, que, a su vez, simboliza la inteligencia astuta de la tierra. En él se muestra la introyección de las normas en los seres humanos. También para Nietzsche el Estado y la política serán considerados grandes monstruos, que, semejantes al dragón del «tú debes», del cual son fruto y continuación, asolan el mundo; monstruos que, al igual que la moral, han sido creaciones humanas, aunque se hayan basado en las ideas procedentes de la trascendencia.

3 - «*Cómo el león se transforma en niño*»: el niño es, finalmente, la imagen de lo que vendrá, el camino abierto hacia eso que superará al hombre. Es «*un nuevo empezar y un olvido*»<sup>150</sup>. Simboliza a Aión, el *Zeus Paidos*, «el niño que juega» (*παις παιζουσ παίζοι*)<sup>151</sup> de Heráclito, a Aión como el dios que juega al *Juego del mundo* y que, al hacerlo, pone en juego todo lo existente desde la inocencia del devenir. Éste es el nuevo comienzo, la posibilidad siempre abierta de recomenzar en la vida, es el nuevo modelo de temporalidad basado en el pensamiento de la finitud. El niño es una prefiguración del ER, pensado por encima de la rueda de nacimiento y muerte, es decir, de su característica biológica. Nos conduce hacia una manera de vivir distinta, queriendo que retorne lo que nos es más querido, justificando así, en la eternización de la repetición del instante, el conjunto de toda la existencia.

Por tanto, las tres transformaciones son: (1) «*De cómo el espíritu se transforma en camello*» o en *burro* que siempre dice -«JA»-, (-«Sí»- en alemán, que es transcrito fonéticamente como -IA-, lo cual suena como un rebuzno), que afirma las cosas automáticamente y no puede decir: - «no»- ; (2) «*de cómo el camello se transforma en el desierto de la soledad en león*», que siempre hace no y dice -«no»- ante el *dragón* del -*tú debes*-; y (3)

---

<sup>150</sup> A.H.Z., Primera Parte «De las tres transformaciones».

<sup>151</sup> Ver en Prólogo, notas 32 y 33, p.42 de la presente tesis sobre el significado del Aión como el «*juego del Zeus niño*» en Heráclito y como lo toma en cuenta Nietzsche.

«*de cómo el león*» que dice y hace no, y por tanto, no puede crear nuevos valores, «*se transforma en niño*», un nuevo comenzar sin culpa, la culpa que consiste en: *espíritu de la pesadez- espíritu del resentimiento*, desde la doble afirmación de la inocencia y el olvido.

No obstante, nosotros<sup>152</sup> echamos en falta una posible cuarta transformación que Nietzsche no expuso. Una vez que hemos aceptado nuestro ser finito y contingente y el ser de lo existente como VP en ER en tanto que «inocencia del devenir», entonces el *niño*, que extrae nuestra creatividad para superarnos a nosotros mismos (*autosuperación*) y que acepta el *sentido de la tierra* con la cabeza puesta en la *Tierra*, es decir, en el sentido del conjunto de la inmanencia. A partir de ello, nos preguntamos: ¿Cómo este *niño* se hace adulto, vuelve al mundo de los seres humanos? La pregunta se plantea por varios motivos. En primer lugar, en la medida en que «*nos hemos hecho hombres y queremos el reino de la tierra*»<sup>153</sup>; en segundo lugar, porque ser hombre supone la «*tarea de criar y disciplinar a un animal que pueda hacer promesas*»<sup>154</sup>; y, finalmente, porque «es un lenguaje aristocrático el que dice: “*lo que la vida nos promete a nosotros, eso queremos nosotros -¡cumplírselo a la vida!*”»<sup>155</sup>. Es decir, queremos reallizar en la *Tierra* eso que está en el *niño* como posibilidad de creación (re-creación). Ahora bien, ¿qué es lo que la vida nos promete a nosotros?: ¿la superación de nosotros mismos?; ¿serán éstos los *puentes hacia el SH*?

---

<sup>152</sup> «Nosotros» porque aquí me hago eco de lo ya dicho por Julio Quesada en su obra *La belleza y los humillados*, p.32, Primera Parte: «Se trata de la cuarta transformación del espíritu, la clave del más alto orgullo de la conciencia humana».

<sup>153</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z. Cuarta Parte: «La fiesta del asno».

<sup>154</sup> Ídem. G.M. Segundo Tratado «Los conceptos de «culpa», «mala conciencia» y otros parecidos».

<sup>155</sup> Ídem. A.H.Z. Tercera Parte «De las tablas viejas y nuevas» En particular: «Apartado V».

#### 4.3.4. Los discursos de Zaratustra

El discurso es la forma escogida por Nietzsche para mostrar sus enseñanzas sobre la transvaloración de todos los valores y la superación de lo humano. En la Primera Parte, los discursos se fijan en los distintos aspectos de la sociedad actual, en los fundamentos morales, filosóficos y teológicos de la cultura occidental.

Los discursos se pueden agrupar en discursos acerca de la crítica de la moral, discursos críticos de la política y discursos aleccionadores en relación con los sentimientos apropiados para la conformación de un cuerpo integrado en la conciencia de la naturaleza finita e inmanente.

Más allá de esta actitud crítica y moralizadora, aunque desde un criterio inmoral, cabe situar los discursos más decididamente filosóficos, como son: «la picadura de la víbora», «de la muerte libre» y «de la virtud que hace regalos».

En «La picadura de la víbora» se enfrenta a la naturaleza finita e inmanente. La picadura simboliza la conciencia de la finitud humana y la implicación en el ciclo de nacimiento-crecimiento-muerte de la naturaleza. Esta historia también tiene otra *moraleja*, y es que el pensamiento de Zaratustra-Nietzsche es aún más peligroso que la picadura, como se puede ver en la pregunta que le formula a la víbora: «¿*En alguna ocasión ha muerto un dragón por el veneno de una serpiente?*». Con esta pregunta, que intenta ser retórica, Nietzsche anuncia que su mensaje vence incluso al ciclo de la naturaleza en el que está inmersa la serpiente; al compararse con el dragón, la mayor fuerza a la que se enfrenta, muestra la fuerza de su pensamiento.

«De la muerte libre» nos habla de la dignidad de la existencia humana en el libre ejercicio de la voluntad, y de cómo llevar tal dignidad al extremo de la decisión sobre el acabamiento de la vida.

Por su parte, en «De la virtud que hace regalos», que cierra la Primera Parte, Zaratustra se despide de los que han sido sus discípulos. Éstos le regalan,

en agradecimiento, un bastón de oro, que recuerda al caduceo del dios griego de la salud, Asclepio (Esculapio para los romanos), que consistía en una serpiente de oro enroscada en torno a un globo. Ésta es una metáfora de la VP como símbolo de aquello que es un antídoto contra el nihilismo. Si el Sócrates del *Fedón* consideraba un remedio la muerte rápida, por lo cual daría una ofrenda a Asclepio, para Zaratustra, en cambio, el mejor remedio, tal y como dice a sus discípulos en la despedida, es el uso de la VP.

Sin duda, este discurso es el más importante de esta parte, ya que introduce la VP como *la virtud que hace regalos*, «aquello que hace, como el oro, don de sí»<sup>156</sup>; ésta es la *virtud dadivosa*. Es la generosidad que está presente en la valoración del mundo que nos rodea, una vez hemos aceptado su finitud e inmanencia y las hemos aplicado a nuestra existencia y a nuestro cuerpo. Es entonces cuando nos damos cuenta de que el «sentido de la tierra» es aquel que nosotros le damos con nuestra valoración por medio de nuestras palabras (conceptos) y de nuestros actos.

La importancia de la VP es capital, puesto que es el fundamento en que se va a basar la formalización del ER, superando su constitutivo modo biológico para llegar a ser una decisión sobre el *querer* que inscribimos en el instante, el querer eternizar, en su repetición, su volver a ser tal y como ha sido.

Todos estos discursos ahondan en la necesidad de contemplar la vida humana poniéndola en relación con el ciclo de la naturaleza y la finitud e inmanencia que nos constituye y, desde esa aceptación, la necesidad de llevar la dignidad humana, que se ha basado hasta ahora en una moral de la compasión, que ha tomado a la vida como un *valle de lágrimas*, hacia una moral en la que se compartan los placeres y el goce de la vida. Con ello, la *mementum mori* (en la cual se ha basado la filosofía, al menos desde Sócrates) se torna en una meditación, entendida no ya como contemplación, sino como compartición de

---

<sup>156</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z. Primera Parte «De la virtud que hace regalos». Nietzsche contrapone el sentido *extramoral* del ser humano (*Mensch: Homo mensura*) como ser constructor de significados y valores frente al sentido moral de *dadivoso*, en tanto que caritativo o compasivo, propio de la moral cristiana y que tendría su último modelo en la «moral de la compasión» de Schopenhauer.

todos los aspectos, positivos y negativos, de la vida, o sea, en una *meditatio vitae* o *mementum vivere*.

A partir de aquí, tal dignidad se llevaría a todos los actos de la existencia para fundar un *querer* sobre nuestros actos en el instante, incluso sobre nuestra muerte. Esto, según Nietzsche, nos llevaría a superar (en un ejercicio de autosuperación), desde esa voluntad de interpretación y valoración de la existencia finita que es la VP en el ser humano, ese ER biológico (ciclo natural necesario), en lo que constituiría un acto de decisión último: querer la existencia y afirmarla en eterno retorno.

Ahora bien, aunque este movimiento completo, que torna el ER biológico, destino inexorable hacia el acabamiento y la muerte, en una decisión del *querer* desde la VP en ER de todo lo existente, no está planteado en estos capítulos, la introducción del concepto de VP como *virtud que hace regalos* (que es de lo que se trata en estos capítulos) es lo que hace posible fundamentar dicho movimiento.

Cada una de las partes del *Zaratustra* es como un ciclo completo que se cumple en su totalidad: la estructura circular de su relato, que empieza en su cueva y, tras salir al exterior, vuelve a ella de nuevo en soledad, que hemos visto en la primera salida de Zaratustra y se cumple en toda la obra.

En particular, en esta Primera Parte se cierra la posibilidad, planteada en el Prólogo, de que Zaratustra tenga discípulos. Esta Primera Parte acaba con el último discurso: «La virtud que hace regalos», donde se despide de sus discípulos aconsejándoles que sean fieles a sí mismos y a su interpretación, la de cada uno, sobre su «sentido de la tierra», esto es, que no se dejen llevar por sus enseñanzas. Les deja para que cada uno se encuentre consigo mismo, es decir, con su virtud que hace regalos, con aquello que conmueve su VP, aquello que hace que ésta se mueva y haga moverse a cada uno, como un *motor inmóvil*.

No se trata, por tanto, de hacer discípulos, de tener más creyentes para la fe en su nuevo pensamiento, sino de que cada uno busque su «sentido de la

tierra» basándose en una VP terrena, finita e inmanente, que valora lo que cada uno más quiere. Se trata, por tanto, de formar seres humanos completos y en relación con la totalidad, que es lo finito e inmanente de la que forma parte toda existencia, pero con esa capacidad de auto-trascenderse que está presente en el ser humano como su característica más propia, aquella que nos distingue de los demás seres de la naturaleza: la capacidad de dar sentido a nuestra existencia, ya que, a diferencia de los otros seres, también constituidos desde esa misma VP, *sólo en el humano hay una posibilidad de interpretación de lo que le rodea, de construir un mundo a su alrededor, de dotar de un sentido a la existencia.*

#### **4.4. El uso de la VP como «La virtud que hace regalos»: Segunda Parte**

El primer capítulo de la Segunda Parte, «El niño del espejo», introduce el motivo de la vuelta de Zaratustra, tópico que va a volver a aparecer en «De los grandes acontecimientos», en la Tercera Parte. El motivo de la vuelta es que Zaratustra ve en un sueño que su pensamiento se malinterpreta, se deforma, se demoniza. Esto ocurre por su naturaleza multiforme, plural en cuanto a significados. En efecto, al expresarse de manera metafórica, poética y casi mística su mensaje tiende a ser interpretado de distintas maneras.

No obstante, aunque haya que interpretar su mensaje leyendo entre líneas, nosotros vamos a intentar que sea de la forma más clara y sencilla, y ello sin renunciar a la profundidad que estas imágenes evocan.

En esta Segunda Parte, Zaratustra-Nietzsche pasa revista a *los modos de ejercitar la VP* que han puesto las bases de la cultura y la moral occidentales. Si en la Primera Parte el tema central era cómo superar lo humano, en esta parte se trata de cómo hacer uso de la VP, de esa virtud *que da don de sí* al dar valor al mundo en el que vive y que ha presentado en el último capítulo de la Primera Parte. Para ello, somete a una crítica exhaustiva los modelos en que basó su «metafísica del artista», que fundamentó a partir del *N.T.*, basándose en la filosofía de Arthur Schopenhauer y en la música y la teoría estética de Richard Wagner.



Nietzsche critica las tres figuras en las que se basó en la anterior etapa: «el santo», «el sabio» y «el artista». Estas tres figuras suponían el tenso equilibrio apolíneo-dionisiaco en el ideal ascético-contemplativo, al que criticará posteriormente en *G.M.* El elemento apolíneo de los sabios antiguos (el modelo de la *Stoa*) lo representaba la filosofía de Schopenhauer, y el elemento dionisiaco del éxtasis del arte y de la Nueva Opera lo representaba Wagner. Ambas influencias son juzgadas como propias del Romanticismo y como pertenecientes aún al nihilismo.

A tales figuras va a contraponer la *sabiduría salvaje*, simbolizada por el león de Zarathustra, y el saber trágico sobre la VP en ER, simbolizado por los animales de Zarathustra: el águila y la serpiente, como la unión de lo terreno, lo inmanente, como lo es la serpiente (también el ER), con lo celeste, el *auto-transcender* del ser humano, celeste como lo es el ámbito en el cual vive el águila (también la VP), que supone el pensamiento, este *pensamiento abismal* sobre el ER.

Esta metáfora múltiple, unión de lo activo, el león, y de la naturaleza tanto terrena como celeste del pensamiento, queda simbolizada en el binomio águila-serpiente y es lo que va a centrar el sentido de sus discursos hacia algo que supera lo humano de un modo no esperado, pues se encarna en imágenes de animales. Hay algo en las características de éstos que ha olvidado el ser humano y que le puede llevar a utilizar la VP para superarse a sí mismo, para auto-transcenderse.

En cada una de estas imágenes podemos ver qué rasgos de estos animales llevan a superar al ser humano por encima de las figuras ejemplares de «el sabio», «el santo» y «el artista».

«¡Y ahora yo quisiera, sabios famosos, que por fin arrojéis totalmente de vosotros la piel de león!, ¡la piel del animal de presa, de manchas multicolores, y las melenas del que investiga, busca, conquista! ¡Ay, para que yo aprendiera a creer en vuestra veracidad

tendríais primero que hacer pedazos vuestra voluntad veneradora! Veraz— así llamo yo a quien se marcha a desiertos sin dioses y ha hecho pedazos su corazón venerador»<sup>157</sup>.

Ésta es la *sabiduría salvaje*, la propia de los *espíritus libres*, aquella que quiere conquistar su propio espacio. Ésta es la imagen que contrapone al sabio-santo, que es tomado como el *camello* o, si acaso, como el *asno de carga* que sigue la opinión popular, venerador que acepta toda la tradición sin plantearse su sentido o su sinsentido.

Mientras «el sabio» y «el santo» han aceptado la tradición de lo eternamente inmóvil, como el «ser», la cual parte de Parménides y conquista la dualidad platónica hasta la consolidación en el *Principium Individuationis*, Nietzsche-Zaratustra se revuelve contra ella: «¡*Todo lo imperecedero —no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado. De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza deben ser y una justificación de lo perecedero!*»<sup>158</sup>.

También «el artista» y «el poeta» son criticados. «El poeta», porque intenta expresar los polos de lo expresable y experimentable en el ser humano, esto es, lo sublime y lo terrible; pero lo hace tomando como referencia al espíritu, cuando resulta que todo surge desde el cuerpo como unión de lo inmanente y de la capacidad de auto-transcenderse (el binomio serpiente-águila). «El artista», porque parte de los conceptos de «la eternidad» y de «la infinitud», siguiendo la opinión platónica de que lo real es lo contrario a la apariencia, siendo ésta tan sólo un símbolo de estas realidades eternas. Por ello, tanto «el poeta» como «el artista», aunque con bellas y buenas formas, siguen siendo los mensajeros del pensamiento de la Trascendencia, tanto como lo son «el sabio» y «el santo», ya que todos ellos siguen representando el *teatro de sombras de Dios*. Nietzsche se refiere a ellos como los fatuos, los *pavos reales* o el *mar de vanidades*<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z., Segunda Parte, «De los sabios famosos».

<sup>158</sup> Ibíd., Segunda Parte, «En las islas afortunadas».

<sup>159</sup> Ibíd., Segunda Parte, «De los poetas».

Pero no sólo los caracteriza, ridiculizándoles como animales, sino que frente a estos sabios, doctos, santos y artistas propone modelos más estilizados, que luego aparecerán como «*hombres superiores*» en la Cuarta Parte. Éstos son modelos de sus contemporáneos: «el concienzudo de espíritu», modelo del sabio positivista, «el mendigo voluntario», el adalid de la igualdad y la justicia, «el mago», el propio Wagner, que vuelve a los valores de la trascendencia, y «el adivino», la sabiduría nihilista de Schopenhauer.

No obstante, aunque todas éstas son figuras que han aceptado, en principio, la VP como *sentido de la vida* y se aferran a lo inmanente, aún no han autotranscendido los valores de lo trascendente, por lo que siguen creyendo en estos valores y los manifiestan en su actuar y en sus obras, aun cuando se llamen a sí mismos, como Zaratustra, negadores y destructores, ateos y librepensadores.

#### **4.4.1. Las canciones de Zaratustra**

En *A.H.Z.* hay varias canciones: tres en la Segunda Parte y una en la Tercera. El sentido que tienen estas canciones no es el de aligerar el peso del mensaje de sus discursos, sino, más bien, el de mostrar la parte poética y positiva de su mensaje. Mientras que en la mayoría de los discursos prima la crítica hacia los personajes a los que se refiere, las canciones son los momentos de placidez en los que muestra de forma lírica su sentimiento hacia el ciclo de la vida como ER de lo natural y biológico, ciclo auto-cumplido en la naturaleza: amanecer-mediodía-tarde-noche, en los seres vivos: nacimiento-crecimiento-desarrollo-muerte, y en el ser humano: infancia-madurez-vejez.

Las canciones son un símbolo de la inmanencia y finitud de todo lo existente, que cambia y se modifica por el devenir, como el baile de todas las cosas. Por eso el «filósofo del futuro» tiene que ser *bailarín*, el devenir del río de Heráclito, el *Juego del Mundo* del Zeus *Paidos* y la similitud entre la naturaleza escurridiza de la *sabiduría salvaje* y de la vida, como si fuesen una misma mujer. Las canciones son, por tanto, una muestra de amor hacia esa mujer, hacia ese

ciclo de la naturaleza, hacia el ER de todo lo existente y hacia la capacidad de auto-superación que tiene la vida en cada ser como VP.

Vamos a detenernos en las tres canciones que aparecen en la Segunda Parte: «La canción de la noche», «La canción de baile» y «La canción de los sepulcros»; la que aparece en la Tercera Parte la trataremos más adelante.

- «La canción de la noche» habla sobre la soledad inmensa de Zaratustra-Nietzsche en su concepción de la vida como una sobreabundancia plena, que le hace ser un sol de luz y conocimiento en mitad de la oscuridad de la noche y la soledad de las estrellas. El sol, que era al que recriminaba en el comienzo del Prólogo, es en lo que él, que ya vislumbra lo que superará al ser humano, se ha convertido: en el sol que alumbra, en el surtidor, la fuente de este pensamiento.
- «La canción de baile» nos adentra en la imagen del devenir como baile de todo lo existente. Zaratustra se encuentra con unas muchachas que están con un diosecillo (Cupido, el dios del amor, del amor a la vida) y se pone a bailar con ellas. Empieza a hablar con la *Sabiduría salvaje* y él recuerda que se parece mucho, por su carácter esquivo, a la Vida.
- «La canción de los sepulcros» nos lleva a la oscura génesis de sus pensamientos, forjados desde la muerte de otras etapas de su obra, en particular su ruptura con la figura de Wagner. Entona aquí un canto de esperanza, pues lo que le ha enseñado la *sabiduría salvaje* sobre la vida es que todos los seres tienden a superarse, voluntad de autosuperación que es la VP de todo lo existente.

Si nos fijamos atentamente descubrimos cómo las tres canciones forman también una unidad superior, que las engloba dentro del ciclo natural. Así, empieza con la noche de la canción solitaria, continúa en la tarde plácida, en el baile de todo lo existente y culmina, de nuevo, en la oscuridad con la esperanza de dar lugar a nuevos pensamientos y nuevos valores.

«¡Salud a ti, voluntad mía! Y allí sólo donde hay sepulcros, hay resurrecciones!»<sup>160</sup>. Ésta es una alusión directa a la resurrección del Cristo en los evangelios del Nuevo Testamento, pero con un sentido inverso, ya que aquí no se refiere al alma inmortal, sino al ciclo de la naturaleza, tomando a la *Apocatástasis*<sup>161</sup> como renovación de lo inmanente y contingente.

Sólo de aquello que está muerto surge nueva vida; es la asunción del ciclo de la vida, de aquello que se encontraba en los mitos órficos de Demeter<sup>162</sup> y Perséfone, del misterio de Eleusis<sup>163</sup> en los griegos. Y aunque en la época de Nietzsche ya no son válidas estas explicaciones míticas acerca de los ciclos de la naturaleza, Nietzsche, en un gran alarde no sólo metafórico, sino también científico y filosófico, intenta aunar estas raíces míticas de la intuición tradicional de los ciclos naturales con el planteamiento de las ciencias naturales contemporáneas, y todo ello bajo el signo del ER. En suma, se trata de sustituir la moral cristiana basada en la Trascendencia y la «*meditatio mori*» por la vida y la «*meditatio vivere*».

---

<sup>160</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z., Segunda Parte, « La canción de los sepulcros»: «Grablied» «Heil dir, mein Wille! Und nur wo Gräber sind, giebt es Auferstehungen». Ibid. Text 11: KGW=" VI-1.138"; KSA="4.142".

<sup>161</sup> Ver lo dicho sobre «*Apocatástasis*» en nota 66, p.70, Cap.2 de la presente tesis.

<sup>162</sup> Deméter (Ceres para los romanos), diosa de la fertilidad y los campos era la madre de Perséfone o Parsifae (Proserpina para los romanos) con quien quiere casar el dios del reino de ultratumba: Hades. Perséfone y Deméter realizan un plan para que ella, Perséfone vuelva a ver a su madre cada seis meses, quedando en los dominios de su infernal marido los otros seis meses, ésta es la explicación mítica de los ciclos de la primavera en la cual, Perséfone vuelve a casa de su madre y la diosa de la fertilidad se alegra llevando la floración a los campos.

<sup>163</sup> Los mitos o misterios de Eleusis se celebraban en el santuario de Eleusis en la zona que está cercana a Atenas. Se celebraban en honor al regreso todos los años de Perséfone del reino de las tinieblas para reunirse con su madre. Se consideraban los misterios de mayor importancia de la Antigüedad clásica.

#### 4.4.2. Ruido y furia: Los *grandes acontecimientos*, la política

Otro de los temas que aparecen resaltados en esta Segunda Parte es el de la política, el de los valores que fundamentan la sociedad liberal democrática de fines del siglo XIX.

Nietzsche mantiene una actitud radicalmente opuesta a esta sociedad, que considera basada en los filosofemas de la «igualdad» y la «libertad», provenientes de la moral y el pensamiento cristianos, que se constituyen como posibilidad de sociedad política desde el concepto de «voluntad general» de Rousseau.

Para Nietzsche, todo procede del pensar de las *arañas crucera* del cristianismo, que hicieron del concepto de igualdad una *tábula rasa*, es decir, lo pusieron como un principio universal, basándose en la moral de la compasión, que, finalmente, resultó una moral del resentimiento. Un resentimiento hacia los poderosos, hacia los nobles y grandes, desde la mirada de los pequeños, lo que en la G.C. va a calificar como «rebelión de los esclavos», rebelión que llevaría al cristianismo al poder frente al paganismo de los romanos<sup>164</sup>, una «moral de esclavos» frente a la anterior «moral de señores», propia de los patricios romanos y de los aristócratas griegos.

Ese sentimiento igualitario que pone en el mismo plato de la balanza a los amigos y a los enemigos, a los pequeños y a los grandes, a los vivos y a los muertos (como hace el eremita con el volatinero muerto en el Prólogo), lleva, mediado el platonismo moral del cristianismo, a un sistema político basado en la igualdad de todo, cuando la naturaleza prueba que en todo hay diferencias, que en todo hay grados de VP.

También el valor de la libertad se potencia, se convierte en un valor absoluto; pero no es libertad, pues, para Nietzsche, ésta es más que la ausencia

---

<sup>164</sup> La rebelión de Espartaco (69-71 a. de C.) sería un preámbulo a ésta, realizando así Nietzsche una *metonimia*, pues toma al cristianismo, posterior a esta rebelión, como el efecto que naturalmente se sigue de ésta, como su continuación; de ahí que todo el periodo histórico que va desde el final de la República romana hasta la institucionalización del cristianismo con Constantino, sea llamado así por Nietzsche.

de trabas en el pensar y el actuar, es el actuar basándose en una disciplina interna, en un orden, con base en objetivos y metas.

La libertad actual, en cambio, sería la falta de toda autodisciplina, un relajamiento sin tensión aparente, donde no hay ningún objetivo, ninguna meta, sólo el simple vivir en el confort, en la incapacidad de tomar decisiones, en la cesión de toda responsabilidad individual.

Ése es el sistema que, según Nietzsche, supone el liberalismo democrático: un sistema en el que no hay gobernados ni gobernantes, sino que todos son iguales y todos son insignificantes *granos de arena*; es el sistema social propio del *último hombre*, aquél para el que todo está bien como está, nada hay que cambiar, pues cambiar supone una incomodidad, y todo está pensado para su comodidad.

En «De los grandes acontecimientos» explora la *naturaleza* artificial de los grandes cambios sociales, de las revoluciones. Desde un enfoque cercano a Shakespeare, lo relaciona con una *historia de ruido y furia* <sup>165</sup> a la que él contrapone un cambio basado en las «horas más silenciosas». El mundo de *ruido y furia* era el que traía consigo el monstruo más frío, que para Nietzsche es el Estado actual, que con la apariencia de ser y estar, constituido por el *pueblo*, por el «*Espíritu del Pueblo*» (*das Volkgeist*) según Hegel, en el fondo utiliza lo más bajo y lo más reactivo para construir un gran poder que intenta aunar a toda la población <sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup> SHAKESPEARE, W. *Macbeth*, Soliloquio del personaje Machbeth en el Acto 5, escena 5. « La vida es una historia de ruido y furia contada por un idiota, sin ningún significado», es como William Shakespeare calificaba la historia de los hombres por boca de su protagonista.

<sup>166</sup> Para Nietzsche este «*Volkgeist*» procedente de Hegel y de su concepto de Proceso Universal y del progreso de la nación, llevó al II Reich de la Alemania de Bismarck, al cual consideraba el modo como el Estado pretendía sustituir la conciencia ilustrada del europeo medio de su época para implantar uniformemente un nacionalismo estrecho de miras y autosatisfecho, aspecto de la realidad alemana de su tiempo que había criticado en las *C.I* en particular: « Primera consideración intempestiva: David Strauss, el confesor y el mártir » .

En el fondo, Nietzsche concibe la política de su tiempo como un gran Mercado (*Mark*)<sup>167</sup>, en el cual los políticos, *los grandes comediantes*, actúan para ganarse el apoyo del público, el aplauso de las mayorías, comprando y vendiendo sus influencias como en cualquier mercado se compran y venden productos.

La política en Nietzsche se teatraliza y se convierte, filosóficamente, en otro lugar, un lugar donde se representa el *teatro de sombras de Dios*<sup>168</sup>, en el que después de la caída del trono del Dios cristiano, por compasión hacia el ser humano (como dice en otro capítulo, que no en vano lleva por título «De la compasión»), el cristianismo ha puesto en el trono a un Dios muerto. Pero, aunque se han dado cuenta de ello, las grandes voces así lo han manifestado (Feuerbach, Stirner, Kierkegaard), no han puesto nada en su lugar, sólo han igualado todo y han colocado la libertad como su mayor pasión. Pero, al no constituir ninguna meta, ningún objetivo, salvo el del progreso como una *huida hacia delante*, de modo automático, por medio de los conocimientos y de las ciencias, el ser humano está abocado al nihilismo.

A ello contrapone el mensaje de la «hora más silenciosa» que supone el advenimiento del *pensamiento abismal* del ER como aquel que es silencioso, ya que «*camina con pies de paloma*», animal que, junto con el león, simboliza la llegada de este pensamiento como aquel que revolucionará al conjunto de la existencia, y entre todas sus manifestaciones a la política de «los grandes acontecimientos», ya que él concibe el pensamiento del ER, junto con el pensamiento de la VP, como el acontecimiento más grande desde el Cristianismo y la filosofía de Parménides, ya que ambos pensamientos (ER y VP) intentarán la inversión de los otros pensamientos que han regido en Occidente durante más de dos mil años: el filosófico de Parménides y Platón, y el teológico del Cristianismo.

---

<sup>167</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z., Primera Parte. «De las moscas del mercado».

<sup>168</sup> « ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas *sombras de Dios*?: «Wann werden uns alle diese *Schatten Gottes* nicht mehr verdunkeln?». G.C. § 109 «Hüten wir uns!»: KGW='V-2.147'; KSA='3.469'. ( Las cursivas son nuestras).



Este es el mensaje que nos revela la aparición de la *sombra* de Zaratustra-Nietzsche, que vuela por encima de los marineros en este capítulo, «De los grandes acontecimientos», cuando dice: «¡Ya es tiempo!, ¡ya ha llegado la hora!»<sup>169</sup>. En efecto, ha llegado la hora de la culminación del Nihilismo, la hora más silenciosa de todas, en la cual se pronuncia, finalmente, el pensamiento más sublime y más terrible: el *pensamiento abismal* del ER.

#### 4.4.3. El presentimiento del E.R: justicia, redención y silencio

«Allí fue también donde yo recogí del camino la palabra «superhombre», y que el hombre es algo que tiene que ser superado -que el hombre es un puente y no una meta»<sup>170</sup>.

¿Qué valor superador de lo humano puede convertir el tiempo del advenimiento del Nihilismo en un tiempo mejor, más abierto, grande y pleno?, ¿qué pensamiento puede hacer por fin superar al ser humano, aliviarlo de la carga de pasado y presente que supone la Historia?, ¿qué puede hacer que supere la conciencia de finitud que supone la asunción del ciclo de ER de la naturaleza? Todas estas preguntas se suscitan a raíz de la cuestión planteada por la *sombra* de Nietzsche: «¿De qué es la hora?»<sup>171</sup>.

El planteamiento del *pensamiento abismal* como medio de superación del nihilismo supone también plantear la cuestión acerca de la justicia. Pues tanto en la justicia como en el juicio procedente de la conciencia histórica puede intervenir

---

<sup>169</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z., Segunda Parte, «De los grandes acontecimientos»: «Von grossen Ereignissen»: «Warum schrie denn das Gespenst: es ist Zeit! Es ist die höchste Zeit! Wozu ist es denn —höchste Zeit?». En castellano se traduce como «¡Es la hora!» la expresión alemana: «höchste Zeit». Este término «höchste», es uno de los principales adjetivos que toma en cuenta Nietzsche junto con la contraposición entre «schwer» (pesado) y «lichte» (ligero). En este caso «höchste Zeit» podría traducirse, como «*tiempos más importantes*» o «*tiempos más altos*», refiriéndose con ello al tiempo de la trasvaloración de todos los valores, el tiempo de la «muerte de Dios», el fin de la Trascendencia y el comienzo del tiempo contemplado desde la inmanencia y la «inocencia del devenir».

<sup>170</sup> *Ibíd.*, Tercera Parte, «De las tablas viejas y nuevas»: «Von alten und neuen Tafeln»: «Dort war's auch, wo ich das Wort "Übermensch" vom Wege auflas, und dass der Mensch Etwas sei, das überwunden werden müsse, — dass der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck:» *Ibid.* Text 12: KGW= "VI-1.242"; KSA="4.246".

<sup>171</sup> *Ibíd.*, Segunda Parte, «De los grandes acontecimientos».

el *espíritu de resentimiento*, al impedir convertir el *fue* reactivo en un *así lo quise* activo. Ahora bien, ¿en qué consiste el ejercicio del *espíritu de resentimiento* al impedir convertir el *fue* reactivo en un *así lo quise* activo?

Es en «De la redención» donde plantea el fundamento de la justicia. En este episodio, Zaratustra se encuentra en un puente, metáfora de un espacio intermedio, lugar de transición en el que media el pequeño abismo que separa al hombre, al *último hombre*, de aquello que lo superará, el *superhombre* (SH), aquel que *pasa hacia el otro lado*, es decir, más allá del nihilismo.

En este puente se encuentra a un grupo de mendigos y tullidos que le piden que les cure de sus males, y, al contrario de lo que sucede en las parábolas de los Evangelios en las cuales Cristo cura a los ciegos y a los tullidos, Zaratustra les encomienda que soporten su destino con fortaleza, ya que: «*si al ciego se le dan sus ojos, verá demasiadas cosas malas en la tierra*»<sup>172</sup>. Es decir, la verdadera justicia está en atenerse a lo que cada ser es, no en *hacer milagros*, esto es, no en buscar nuevos ultramundos trascendentes, como hacia el cristianismo para redimir la pobreza y la miseria en un mundo otro.

No obstante, Zaratustra les dice que también son tullidos aquéllos a los que los demás consideran incluso genios, ya que son «tullidos del revés»: les sobra una cosa y no tienen de nada más. Es el valor equilibrado del ser humano lo que busca Zaratustra. (En el fondo se trata del mismo valor que buscaba el «Hombre renacentista» como hombre equilibrado, así era el ideal de Leonardo da Vinci, ideal que Nietzsche vincula, sobre todo, a Rafael<sup>173</sup>, aunque también parte de este influjo del humanismo renacentista se encontraba en Goethe, por el que Nietzsche sentía cierta simpatía).

---

<sup>172</sup> Ibid, Segunda Parte. «De la redención»: «Von der Erlösung»: «Und wenn man dem Blinden seine Augen giebt, so sieht er zuviel schlimme Dinge auf Erden». Ibid: KGW="VI-1.168"; KSA="4.172".

<sup>173</sup> La importancia del modelo de Rafael en la filosofía de Nietzsche se verá en el capítulo posterior de la presente Tesis. Cap.5, Apdo. 5.1.

Pero, en todo ser humano hay algo que no se puede hacer: volver atrás el tiempo, esto es, que la voluntad quiera hacia atrás. Y es esto lo que la VP ansía y no puede realizar, y ésta es la causa oculta de todo re-sentimiento en el ser humano: tener que vivir una sola vez y nada más. Esto es lo que se quiere redimir con la justicia humana, pero sólo se consigue proporcionar al ser humano el castigo, como precio por el incumplimiento de un compromiso, de una norma o de una promesa, pues no se puede llegar a redimir el pasado.

La redención del pasado y del presente no está tampoco en un futuro utópico, ni en un pasado mítico, ya que en palabras de Gabriel García Márquez: «*La memoria del pasado no redimía el futuro*»<sup>174</sup>.

Esto es así porque Pasado, Presente y Futuro son tres bloques del acontecer irreductibles los unos a los otros, aun cuando cada acontecer tenga que pasar por los tres estados, por las tres formas de darse en el tiempo. Y, no obstante, hay algo, que intuye Nietzsche, que hace ser a cada acontecimiento: su ser en el «instante», en el abrir y cerrar de ojos, en el *golpe de ojo*, el parpadeo («*Augenblick*») que dura el momento presente por el que todo pasa.

De ahí que Nietzsche tome un enfoque decisionista de la valoración de la VP en el ser humano. La VP en el ser humano haría que este, a su vez, en cada decisión, tome partido, valore, al elegir lo que hace en cada instante; lo que, a su vez, se convertirá en el pasado que ha elegido tener por medio de su decisión. Por ello, esto sería el canon, la medida de toda voluntad libre, aun cuando sometida a la necesidad del seguimiento de su propia ley: «*Redimir a los que han pasado y transformar todo “Fue” en un: “Así lo quise” -¡sólo eso sería para mí, redención!*»<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> Así piensa Florentino Ariza, personaje de la novela de Gabriel García Márquez, *El amor en los tiempos del cólera*, Editorial Mondadori, 1997. En esta novela se nos narra la historia de Florentino Ariza que piensa que su amor por Fermina Daza no le permitirá volver a tenerla junto a él, aunque cuando ella enviuda, él pone todo de su parte para que así sea, tal como él *quiere*, y ahora sí que *puede*. Sobre esto dice Nietzsche en *A.H.Z.*, Prólogo: «Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer por los hombres del presente».

<sup>175</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*, Segunda Parte, «De la redención»: «Die Vergangnen zu erlösen und alle “Es war“- umzuschaffen in ein “So wollte ich es!” — das hiesse mir erst Erlösung!».Ibid;

Los que *han pasado* no son sino aquellos que fueron en el pasado, que vivieron otras épocas y que nos han legado, como nuestros ancestros, la cultura, la sociedad y la moral que hemos heredado<sup>176</sup>.

El «*así lo quise*» sustituye al «*fue*», a la elección por motivos ajenos a la propia voluntad, elección forzada, sometida a otra voluntad y no experimentada como propia. Es esta decisión *heterónoma*, como diría Kant, la que se quiere sustituir por una decisión *autónoma*, decisión tomada por una voluntad íntegra y transparente; aun cuando para poder tomar esa decisión de la voluntad libre haya que, en primer lugar, «*poder quererlo*», pues no es sólo el *querer* lo que libera a la voluntad, sino que como VP, es decir, voluntad de auto-superación constante, es el «*poder hacerlo*» lo que lo hace posible, y, en segundo lugar, es el «*querer hacerlo*» lo que lleva a la decisión de quererlo siempre, esto es, de «*quererlo en ER*».

Ahora bien, ¿quién puede tomar esa decisión desde una voluntad libre, sometida únicamente a la necesidad de su propia ley? En otras partes del Zaratustra nos da algunas pistas: «*¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo ¿eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos*»<sup>177</sup>. Es en el amigo en el que Nietzsche enfoca la posibilidad y la capacidad suficientes en grado de VP para poder querer, y querer de forma activa y no de forma reactiva ni atravesada por la voluntad de dominación hacia el otro.

No es, por tanto, ni una voluntad sometida, ni una voluntad de someter. Y, por lo mismo, no se trata de la afirmación de la dialéctica del amo y del esclavo, como en Hegel, ni tampoco de una VP vista como dominación sobre o por encima del otro, sino de la voluntad como auto-determinación (*εγκρατεία*), ese

---

KGW="VI-1.175": KSA="4.179".

<sup>176</sup> Ver en el Cap. 3, p. 112, la nota 112 de la presente tesis, sobre el significado de *Erbschaft* en Nietzsche.

<sup>177</sup> NIETZSCHE, F., A.H.Z., Primera Parte, «Del amigo»:«Vom Freunde»:« Bist du ein Slave? So kannst du nicht Freund sein. Bist du ein Tyrann? So kannst du nicht Freunde haben».Ibid, Text 14: KGW="VI-1.67"; KSA="4.71".

ideal ético acerca del modo de ser y comportarse que conformaba el carácter de la *Stoa* y también de los sabios epicúreos<sup>178</sup>.

Como señala una moderna intérprete del pensamiento de Nietzsche, Ofelia Shutte, en su *Nietzsche sin máscaras, más allá del nihilismo*:

«La oposición entre *superhombre* y hombre superior manifiesta que Nietzsche previó dos modos de ir más allá de la moral en el proyecto de la transmutación de todos los valores. El primero era mediante la autotranscendencia de la moral, cuya meta integradora está simbolizada en el *superhombre*. El otro es mediante la superación de la moral por el hombre superior» (...) «El *superhombre* representa la voluntad de poder como creatividad, el hombre superior representa la voluntad de poder como poder»<sup>179</sup>.

Nosotros nos sumamos a esta interpretación, que ya hace mención a aspectos que ya había tenido en cuenta Karl Jaspers en su obra sobre Nietzsche, al señalar el objetivo del SH basado en la auto-trascendencia de la moral<sup>180</sup>.

Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía* señala también que, mientras que *hombre superior* hace referencia a algún aspecto de sus contemporáneos (en tanto que miembros destacados dentro de lo que Nietzsche consideraba *el último hombre*), SH sólo sería aquello que superaría la medida de lo humano en un futuro lejano, por lo que no habría habido hasta la fecha ningún ejemplo de SH.

---

<sup>178</sup> Ver en Cap. 3.4, nota 109 en p. 96 de la presente tesis sobre *C.I.* Segunda Consideración: «Conveniencia e inconvenientes de los estudios históricos para la vida» sobre la *Stoa* y también en todo el Cap.3, Apdo 3.4. «Sobre estoicos y epicúreos: «Consecuencias que se siguen del «ER», pp.91-101, sobre el comentario al texto de G.C. L. III: § 375: «¿Por qué parecemos epicúreos?», y la nota 108, p.108, y, en general, tal como señala el título del apartado de la tesis, sobre las actitudes (*ethos*) de estoicos y epicúreos.

<sup>179</sup> SHUTTE, OFELIA, *Nietzsche sin máscaras, más allá del nihilismo* «Capítulo 5: Más allá del bien y del mal» en la parte: «El fin de la moral y la voluntad de poder». Editorial Laberinto. Traducción a cargo de Eloy Rodríguez Navarro. Editorial Laberinto. Madrid, 2000.

<sup>180</sup> JASPERS, KARL: *Nietzsche, Einführung in das vstandnis seines philosophierens* (escrito en 1936) Publicado en castellano por Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1963.

De tal modo que el *poder* asumido por cada uno tiene un grado de VP, dado su pluriforme sí-mismo: «*no es un alma inmortal, sino una multiplicidad de almas mortales*»<sup>181</sup>, cada una con un grado distinto de VP, una vez que se ha renunciado al *Principium Individuationis* de raíz platónico-aristotélica, y ello aun cuando Platón hablase de tres tipos de almas y Aristóteles de alma vegetativa, apetitiva e intelectual, aunque es sobre todo el cristianismo el que destacará la unicidad del individuo con la unión de cuerpo y alma.

Se trata de una voluntad libre, íntegra, en la medida en que está integrada en la ley de su propia necesidad. Es ella la que marca el paso, desde lo inmanente del ER de la naturaleza a lo auto-trascendente de la VP en el valorar y decidir del ser humano. Y, finalmente, una vez que ha asumido la finitud e inmanencia de la que parte, como un *quantum* de esa VP presente en todo lo existente, termina por resultar transparente para sí.

Ahora bien, ¿cómo se encarna esta voluntad libre de VP dentro del conjunto de la Historia, de esa lucha siempre abierta entre las distintas generaciones? ¿Cómo se redime la memoria del pasado en el futuro siempre abierto?

«*En mis hijos quiero reparar el ser hijo de mis padres: ¡y en todo futuro-este presente!*»<sup>182</sup>. Los hijos de Zaratustra serán aquellos que superen al ser humano, es decir, serán el SH. El hijo es «*la voluntad de dos de crear uno que sea más que quienes lo crearon*»<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> NIETZSCHE, F.: *M.A.B.M.* §12: «nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis del alma: y conceptos tales como “alma mortal” y “alma como pluralidad de sujetos” y “alma como estructura social” (*Gesellschaftsbau*) de los instintos y afectos» desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia».

<sup>182</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*, Segunda Parte. «Del país de la cultura»: «An meinen Kindern will ich es gut machen, dass ich meiner Väter Kind bin: und an aller Zukunft — diese Gegenwart!». Ibid – Text 14: KGW=“VI-1.144”; KSA=“4.153”.

<sup>183</sup> Ibid. Primera Parte. «Del hijo y el matrimonio»: «Von Kind und Ehe»: «Ehe: so heisse ich den Willen zu Zweien, das Eine zu schaffen, das mehr ist, als die es schufen». Text 20: KGW= “VI-1.86”; KSA = “4.90”.

La VP es, pues, la voluntad de superarse a sí mismo a lo largo de la propia vida, *de ser más y mejor, de «dar-de-sí»*. Tal voluntad es la que rige tanto las relaciones entre los sexos, como las relaciones entre las generaciones, y, con ello, la redención del futuro frente a la memoria del pasado. Sólo queriendo ese futuro, ese *«futurible lejano»*, se puede tener amor al por-venir y no conformarse sólo con estar cómodos y calientes, que es lo propio de la convivencia con el prójimo del *último hombre*, etapa en la que vivimos. Ya no basta un acomodarse a cómo vivimos teniendo el progreso material y científico-técnico como huida hacia delante, sino que hay que querer algo más, querer *«dar-de-sí»*, para *ser más y mejor*, poder hacer más, siempre en vista de una auto-superación constante.

Así pues, *redimir* en Nietzsche no es, por tanto, una acción de la justicia que recompone lo que *debía ser* ni en el tiempo de un hipotético principio mítico (mito del origen, vuelta hacia el primer momento, como el *Tikkun* judaico o la *Apocatástasis*<sup>184</sup> cristiana, de ascendencia greco-romana), ni en el momento final como si le levantara acta del último instante (como el Tribunal del Día del Juicio Final en la escatología teológica). Al contrario, el *redimir* en Nietzsche parte de la *aceptación del presente y de la importancia de la decisión ante el porvenir*. Es la VP, y su modo de desplegarse, lo que nos hace llegar a ser quienes somos. La redención, por tanto, sólo puede partir de nosotros y de nuestros actos, de la responsabilidad o irresponsabilidad que tomemos ante ellos.

Ahora bien, una vez negada la posibilidad de una redención que provenga de fuera, ya sea trascendente, ya inmanente, queda tratar qué es la justicia para Nietzsche, antes de analizar su planteamiento del ER.

La justicia, concebida como el juicio histórico procedente de la conciencia histórica, aparece como tal con el historicismo de los autores del romanticismo, y, por tanto, es contemporánea de Nietzsche. Es una instancia que él expresa por medio de la metáfora, no de la *justicia ciega* como se suele mostrar para indicar el principio de igualdad ante la justicia, sino de la *justicia cojeante*, es decir,

---

<sup>184</sup> Ver notas 66 y 67 Sobre *Apocatástasis* y *Tikkun*, respectivamente, p. 70 y p.71, del Cap. 2 de la presente Tesis.

relacionada con el orden del tiempo; esto quiere decir que la justicia, como un tullido, va siempre detrás de los creadores de nuevos valores, va *cojeando*, es decir, andando lentamente y por detrás de los hechos, ya que es siempre *post factum*. Supone, por tanto, la reenumeración de los casos posibles y la posible remuneración en relación con los casos ya dados. Es así cómo la justicia, desde la ley, levantará acta de lo que ya es un hecho consumado, de aquello que ha acontecido: del *fue* del pasado.

En efecto, por un lado, en el Tribunal de la Historia, del que hablaba Hegel (derivación laicizada del Tribunal del Juicio Final), está siempre presente el juicio sobre el pasado en el momento del ocaso para hacer el resumen del día sobre lo que ha sido incumplido. Por el contrario, en la redención que propone Nietzsche desde el ER no se trata del acto del juicio, como lo es en Kant, es decir, del juicio que realiza la memoria sobre los actos del pasado y que es llevado al conjunto del destino de la Historia universal en Hegel como el Tribunal de la Justicia de la Historia universal, sino que aquí la redención del tiempo se establece en la decisión del presente respecto del porvenir desde la fórmula de *poder quererlo y quererlo en eterno retorno*.

«El juicio de la noche.- El que reflexione sobre la labor del día o de su vida cuando ha llegado el fin y se encuentra fatigado, se entrega, por lo general, a meditaciones melancólicas, pero no hay que achacarlo al día ni a la vida, sino a la fatiga. En mitad del trabajo fecundo no tenemos tiempo generalmente de juzgar la vida, y menos todavía en medio del placer; pero si por ventura nos paramos a hacerlo, no damos la razón al que espera el séptimo día y el descanso para encontrar bueno todo lo que existe; ha dejado pasar el momento mejor»<sup>185</sup>.

Aquí, el paralelismo entre el ser humano, como creador a partir de su valoración, con el Dios creador es más que evidente. Si el ser humano, a

---

<sup>185</sup> NIETZSCHE, F. A. § 317.: «Das Urtheil des Abends. — Wer über sein Tages- und Lebenswerk nachdenkt, wenn er am Ende und müde ist, kommt gewöhnlich zu einer melancholischen Betrachtung: das liegt aber nicht am Tage und am Leben, sondern an der Müdigkeit. — Mitten im Schaffen nehmen wir uns gewöhnlich keine Zeit zu Urtheilen über das Leben und das Dasein, und mitten im Geniessen auch nicht: kommt es aber einmal doch dazu, so geben wir Dem nicht mehr Recht, welcher auf den siebenten Tag und die Ruhe wartete, um Alles, was da ist, sehr schön zu finden, — er hatte den besseren Augenblick verpasst.» KGW="V-1.230"; KSA="3.228".



semejanza del Dios de la Teología, deja que sea al final de la Historia, como totalidad de todo el pasado, cuando se vuelva la vista atrás, ¿qué puede encontrar a su paso? Nietzsche habla de una meditación melancólica, de un individuo que piensa y reflexiona sobre su pasado, los recuerdos de su memoria, sobre aquello que pudo haber sido y no fue.

Pero, ¿qué sucedería si eso lo generalizamos al conjunto de los seres humanos a lo largo de toda la Historia? ¿Qué veríamos como horizonte de ese final de la Historia, desde las obras de esos *últimos hombres* del nihilismo? ¿Sería parecido al panorama dantesco y desolador que ilustra Walter Benjamín en su comentario al *Angelus Novus* de Paul Klee en la Tesis IX sobre la historia, esto es, un conjunto de catástrofes sin solución posible, un *progresus ad libitum* llevado al extremo de un infinito fracaso? Si así fuese, ¿se trataría de una justicia impotente frente a una pasión de destrucción ilimitada?

La afirmación de la VP como sobrepotenciación, como auto-superación constante de la vida, que en el ser humano se lleva hasta su posibilidad de interpretar sus actos valorando en cada acto su manera de vivir y de querer esta vida, ¿sería un estímulo al querer, como voluntad libre, sus actos en ER para forjar y crear nuevos valores para la vida?, ¿o bien serviría para acrecentar, por la repetición rutinaria de los actos, al terminar quedando convertidos en un sin-sentido, esa misma pasión destructora del progreso? El progreso infinito, ilimitado, ¿no llevaría a la eterna paz de los cementerios en el silencio planetario tal y como ya pensaba Kant en su ensayo *Sobre la paz perpetua*?<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> KANT, I., *Sobre la paz perpetua*. Prólogo.: «Puede dejarse a un lado la cuestión de si esta satírica inscripción, escrita en el rótulo de una taberna holandesa en el que había dibujado un cementerio, interesa a los *hombres* en general, o a los jefes de estado en particular, que no llegan nunca a estar hartos de la guerra, o exclusivamente a los filósofos, que anhelan ese dulce sueño». Con lo que observamos que el contenido satírico de esta expresión ya había sido previsto por Kant.

## 4.5. La transmisión del ER: Tercera Parte

### 4.5.1. *Excursus* basado en un texto de la O.P.

Una vez que Zaratustra ha decidido retirarse de los asuntos humanos, debido al silencio que se ha impuesto para no pronunciar su pensamiento más abismal ( el que le llama entre susurros para darle el mensaje que «*il messagero non e importante*», ya que «¿Qué importas tú Zaratustra?, ¡Di tu palabra y hazte pedazos!»<sup>187</sup>), es entonces cuando decide regresar a su cueva y reflexionar sobre su *pensamiento abismal*, el ER, el pensamiento que puede revolucionar el orden de todo como uno de los pensamientos «*que camina con pies de paloma*». Pues la importancia de un pensamiento no está en la furia y la violencia con la que se transmite, como ha pensado la política de los *grandes acontecimientos*, sino en su grado de VP, esto es, depende de la profundidad y el calado que se deriven de sus consecuencias.

Así, en un texto del *Nachlage* (obra póstuma no publicada en vida: O.P.) escrito en los años de redacción de A.H.Z., Nietzsche declara:

«Si bien la repetición cíclica es sólo una probabilidad o una posibilidad, ¡también el pensamiento de una posibilidad puede conmovernos y transfigurarnos, no sólo las sensaciones o ciertas expectativas! La posibilidad de la condenación eterna, ¡qué efectos no ha tenido!»<sup>188</sup>.

En este sentido, el pensamiento del ER se puede tomar como una cierta creencia (no teológica), como un experimento mental que ya entrevió como posibilidad en los escritos de las C.I., más concretamente en la Segunda Consideración, en la crítica a la que somete la teoría del *proceso inconsciente* de

---

<sup>187</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z., Segunda Parte, «La más silenciosa de todas las horas». Sobre la expresión «*Il mesaggero non e importante*»: Ver *Introducción*, Apdo. B.1., nota 17, p.30 de la presente tesis.

<sup>188</sup> NIETZSCHE, F.: 11(203) Primavera-otoño 1881. *Nachlage: O.P. Fragmentos póstumos*. Volumen II, (1875-1882): «Wenn die Kreis- Wiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wir hat die Möglichkeit der ewigen Verdammniß gewirkt!» Aph 5964: KGW="V-2.422"; KSA="9.524".

Eduard von Hartmann<sup>189</sup>. Experimento mental que, posteriormente, pondrá en relación con las cosmologías de los filósofos griegos anteriores a Sócrates<sup>190</sup> y con el pensamiento científico sobre la conservación de la energía de su época<sup>191</sup>.

Por tanto, cabe decir que la necesidad de comunicar este *pensamiento abismal* surge, como veremos en capítulos posteriores, a partir de una triple raíz:

- La imposibilidad de un progreso infinito (contra la opinión de Eduard von Hartmann),
- la evidencia de cosmologías de la eternidad sin recurrir a la Creación (a partir del ejemplo de la cosmología griega), y
- la posible constatación de las teorías de la Física sobre la conservación de la energía que le eran contemporáneas.

Todas estas influencias dan como consecuencia una concepción del mundo finito, limitado y en retorno de todas sus condiciones y estados posibles. Pero la repercusión más importante que se deriva de la raíz de la que surge este *pensamiento abismal*, que Nietzsche quiere retrotraer a las cosmologías griegas y actualizar con las modernas teorías energetistas, es que este pensamiento del ER lleva al sujeto que lo piensa a una transvaloración de todos los valores.

Es por eso que él considera esta idea tan importante, en su repercusión, como anteriormente lo había sido el pensamiento teológico de la salvación-condenación de las almas en el ultramundo de la eternidad que él, en el plano de la moral, intenta transvalorar al afirmar la no existencia del bien y el mal. Y este *pensamiento abismal*, es, precisamente, la *piedra de toque* de la eliminación de los conceptos del «bien» y el «mal», al fundamentar, desde la idea del ER, la afirmación de la «inocencia del devenir».

---

<sup>189</sup> Ver notas 54 y 55, pp. 65-66, Cap.2 de la presente tesis, acerca de Eduard von Hartmann y en general, en todo el Cap. 2, pp. 62-75.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, Cap. 2 de la presente tesis.

<sup>191</sup> Ver aclaración sobre este punto en capítulos posteriores. Cap. 6 de la presente tesis, comentario de *O.P. (Nachlage)*.

#### 4.5.2. De la visión y el enigma

Después de haber pasado por los principales jalones y escalones de las distintas partes de que se compone *A.H.Z.*, llegamos al punto álgido de la exposición sobre el ER. Es en «De la visión y el enigma» donde muestra con más detenimiento las distintas fuerzas que le acometen y que dan sentido a la historia que cuenta.

En primer lugar, ¿a quién se lo cuenta? Zaratustra cuenta a unos marineros el enigma que ha experimentado, algo que está entre medias del sueño y de la narración de misterio. El que hable a los marineros en un barco dice bastante, ya que habla a los navegantes, expertos en misterios y enigmas, a aquellos que saben que *cumbres* y *abismos* tienen una misma raíz, proceden del mismo lugar, y para quienes el mar es el lugar del que provienen las grandes montañas. Es decir, interroga a aquellos que no se dejan llevar por la opinión establecida, sino que buscan lo que hay de común a lo que es distinto, incluso opuesto. Pregunta, por tanto, a los sabios y filósofos, pero no a sus contemporáneos, sino a *aquellos que vendrán de lejos*, a los pensadores del futuro. Está lanzando una sonda hacia aquellos que vendrán<sup>192</sup>.

El enigma es el siguiente: él estaba subiendo, caminando por una montaña en medio de una noche con luna llena. La noche es el lugar en el que no hay sol, pues el sol de la Trascendencia, que ha iluminado a la civilización, se ha puesto. Pero también están las noches de luna llena, el momento más luminoso dentro de la oscuridad nocturna.

Zaratustra, cuanto más camina, más y más pesado se encuentra, hasta que se da cuenta de que con él, subido en su hombro, está el *espíritu de la pesadez*, que le susurra al oído que todo es finito y que todo debe acabar, que incluso sus pensamientos deben caer.

---

<sup>192</sup> Ver Cap.3, Apdo.3.3. «Los nuevos horizontes, los escenarios de GC o ¿Cómo preguntar a «quién»?» pp. 87-91 de la presente tesis.

El *espíritu de la pesadez* es, pues, la encarnación del nihilismo que surge desde la conciencia de la finitud de la existencia, lo que en el periodo del *N.T.* representaba la imagen de la *sabiduría salvaje* del fauno Sileno y que, en el Prólogo de *A.H.Z.*, vemos asociada al bufón que, saltando por encima del volatinero, lo mata. Es, por tanto, el *espíritu de la pesadez*, la conciencia racional de la finitud de toda existencia.

El peso resulta cada vez mayor, y el valor de Zaratustra le lleva a lanzarle un desafío: «¡O tú o yo!». Zaratustra piensa para sí: «¿Esto es la vida?, ¡bien, otra vez!». Este es su grito de guerra, porque es el paso de la imagen del *camello*, que carga con el peso de la existencia, con el dolor humano de la finitud, a la imagen del *león*, que lucha por su lugar, por su auto-suficiencia, hacia la *enkrateia*<sup>193</sup>.

La afirmación de la repetición de su existencia le lleva a asumir la finitud de la misma y a darle un valor positivo, por encima del que el enano estaba dando a la existencia, que era un valor negativo y nihilista, el valor de que «todo debe pagar su precio por existir». El instante de esta decisión de valorar y justificar la existencia por encima de todo valor retributivo de una justicia universal o cósmica hace que ambos se enfrenten: Zaratustra como *león*, y el enano, *espíritu de la pesantez*, como el *dragón* de las conveniencias recibidas. De este enfrentamiento surge el enigma.

Entonces, el enano se baja de Zaratustra y se sienta en una piedra; empieza a manifestarse el enigma. En el lugar en el que se paran hay un pórtico con una palabra escrita: «Instante» (*Augenblick*), que, en alemán, quiere decir *golpe-de-ojo*, esto es, un abrir y cerrar de ojos, parpadeo como medida de aquello que no puede ser medido, de lo instantáneo, de lo que *ya es en cada momento*.

Zaratustra le indica al enano el contenido del enigma: hay un pórtico llamado «Instante», cuyo camino hacia atrás y hacia delante es infinito, eterno.

---

<sup>193</sup> Ver Cap 3, Apdo.3.5. «Sobre estoicos y epicúreos: «Consecuencias que se siguen del «ER» pp.102-113 de la presente tesis.

Entonces todas las cosas que existen tienen que pasar por él. Incluso el hecho de Zaratustra y el enano hablando sobre estos temas eternos también ha tenido que darse alguna vez, por lo que, ha tenido que darse esta misma conversación. A lo que el enano responde: «*Toda verdad es curva, el propio tiempo es un círculo*»; contestación salida de una visión racional que homogeneíza el tiempo y el espacio, y ante la que Zaratustra se encoleriza. Entonces, Zaratustra le plantea el enigma en su totalidad: «*¿No tenemos todos nosotros que haber existido ya? – y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia delante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle –¿no tenemos que retornar eternamente?*»<sup>194</sup>.

Ya no se trata de que la temporalidad sea cíclica, como son los ciclos de las estaciones, los seres intramundanos, que son inmanentes y que tienen un ciclo de aparición-desarrollo-desaparición, sino que es todo el conjunto de lo existente, todo el devenir en cada detalle más grande y más pequeño lo que se repite. No es, por tanto, el *Gran Año áureo*, circular y perfecto de los estoicos o de Platón. No. Lo que Nietzsche-Zaratustra propone es algo distinto.

El que todo retorne, pasando por ese mismo instante, hace que el instante, los momentos y los seres se repitan. Hay, por tanto, una *doble repetición*: la repetición del contenido de cada instante (los estados, las relaciones, los seres, las intensidades) y la repetición del continente, del propio instante como Instante. Esta repetición, que no estaba reflejada en los anteriores sistemas cosmológicos cíclicos antiguos, aquí es de suma importancia.

Lo es, porque el *pórtico* del instante está enmarcando toda la paradoja. «Pórtico» no es sólo la traducción en castellano del nombre que tenía la *Stoa*, la escuela estoica, a la cual se atribuye el origen del pensamiento del eterno retornar de todas las cosas, sino que el pórtico, la puerta que abre el espacio y el

---

<sup>194</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z., Tercera Parte, «De la visión y el enigma»: «müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein? und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen? —»Ibid-Text 2: KGW= “VI-1.193”; KSA= “4.197”. Ver también las notas: 53, p. 64 y 56, p.67, en el Cap. 2 de la presente tesis, sobre la relación entre el *camino de arriba y abajo* de Heráclito y la crítica al pensamiento del tiempo lineal en Nietzsche.

tiempo en sucesión interminable hacia atrás y hacia delante, es lo distinto, lo que marca la herencia del pensamiento moderno en relación con el antiguo.

El pensamiento sobre la importancia del marco espacio-temporal es instituido por la intuición a priori trascendental de Kant, con lo que el espacio y el tiempo no son categorías del pensamiento, objetos categorizables, sino que son formas a priori que posibilitan síntesis, una síntesis a priori que da lugar al conocimiento de todo lo existente. Tal marco es el *pórtico* que aparece en el relato de Zaratustra. Marco que es independiente de su existencia real o no, ya que es solamente la condición posibilitante de toda experiencia, y, en particular, es el punto de mira que permite la observación y el planteamiento de la propia paradoja.

Pero no sólo esto es «lo moderno», es decir, lo que procede de la herencia del pensamiento posterior al Renacimiento, que tanto había encarecido Nietzsche en G.C., sino que la referencia al *pórtico* «Instante» y no a la conciencia, como evidencia auto-consciente de la propia existencia (como era el «*cógito*» cartesiano), se hace sentir también como crítica al «*Principium Individuationis*», que es atravesado por las distintas fuerzas, voluntades, grados de VP.

No hay un *cógito*, aun cuando hable de un «yo» y un «tú», porque tanto el enano como Zaratustra son personajes, partes de un supuesto mismo *cógito*, de ese pensar y de ese yo que es Nietzsche escribiendo y dramatizando con sus personajes la paradoja de un tiempo en ER en el cual dicha autoconciencia evidente se centra en la intuición sintética del tiempo aquilatado en el instante, como la unidad más pequeña de la autoconciencia y como el *error más sutil*<sup>195</sup>.

La inclusión, por tanto, de la puerta, del pórtico como marco de referencia no sólo espacio-temporal, sino como una referencia absoluta, con independencia de su existencia real o no, supone que el «Instante» queda englobado en ese proceso de eterno-retornar de todo lo existente, y, por tanto, por su naturaleza

---

<sup>195</sup> Ver nota 125, p. 123, sobre el instante como: *el error más sutil*. Cap. 4, Apdo. 4.1. «El valor del silencio en la transmisión del ER», pp. 114-124 de la presente tesis.

figurada e imaginada, pensada en último término, es aquello que nunca cambia, aquello que permanece siendo lo que es.

Pero, ¿y el conjunto de los seres? ¿Variarían en función de la posición que ocupen? Como el instante sería una instancia imaginaria, sólo un punto de vista, todas las cosas formarían parte de ese *caminar* sin tener un punto de referencia o meta, ya que el pórtico sólo supone el punto de vista imaginario del enano y de Zaratustra. Por lo tanto, todos los seres que andan ese camino, *camino de arriba y abajo* al que ya se refería Heráclito, están en posiciones intercambiables. Lo único que podría distinguir un observador de todo el *Juego del mundo*, si no viera el imaginario pórtico que pueda suponer un principio o fin como meta, serían distintos puntos diseminados en un conjunto.

Esto hace que algunos intérpretes de este texto, como es el caso de Gilles Deleuze, hayan interpretado que *lo que regresa es la intensidad en los grados de VP*. Esto es, que lo que regresa es el instante como continente, y no los seres, que serían distintos en cada ocasión, ya que, al no haber una referencia (el pórtico como sistema de referencia es algo imaginario), no habría repetición.

Otras interpretaciones, como la de Martin Heidegger, establecen que todos los seres regresan en idéntico orden y modo: «ER de lo idéntico». Según esta interpretación, existiría una diferencia ontológica fundamental entre el conjunto de los seres (entes) y el Ser del conjunto, es decir, el propio ER como modo de vislumbrar el Ser, el todo.

Independientemente de la interpretación que se pueda dar a la resolución de esta paradoja, aún queda ver «la visión» a la que hace referencia el título del capítulo de *A.H.Z.*, ya que hasta ahora hemos visto el planteamiento del «enigma». Esta visión que pretende resolver el enigma es lo que sigue después de la escena del pórtico.

Nada más plantear la paradoja al enano, Zaratustra oye un ladrido lastimero de perro, y esto le recuerda haber oído algo parecido antes (el efecto



del *déjà vu*<sup>196</sup>). Entonces, desaparecen el pórtico y el enano, y ve que junto al perro que ladra hay un hombre, un pastor que gime, porque se le ha introducido en la boca una serpiente negra que le tiene tumbado y no le deja hablar. Zaratustra le grita: «*Muerde!, ¡muerte!, ¡arráncale la cabeza!*». Al morder la cabeza de la serpiente y separarla de su cuerpo, la serpiente se afloja, liberando al pastor, que se había convertido en un transfigurado, en alguien que reía con una risa como no se había oído nunca. Éste es el enigma que se deja ver en la visión y que, a su vez, depende de la resolución de la paradoja del pórtico «Instante», ya que forma parte de la misma cuestión.

El pastor es alguien que está acostumbrado a dirigir, a llevar el ganado; es una imagen de poder y, también, de seguimiento de la tradición, como lo era Zaratustra cargando con el *espíritu de la pesadez*. En este caso, la serpiente negra, trasunto de esa conciencia de la finitud de la existencia, como también lo era el *espíritu de la pesadez*, le impide hablar e incluso respirar; es una «aporía» (*α πορός*), «sin-respiración», sin respiro. Este es el significado de la expresión griega, que desde la imagen de esta visión trata de resolver el enigma planteado entre el enano y Zaratustra: una paradoja, un pensamiento laberíntico que no nos ofrece salida, como era la paradoja del camino infinito hacia delante y hacia atrás desde el pórtico «instante». En este caso, lo que no ofrece respiro es lo que lleva a no poder hablar, a no poder comunicar el pastor-Zaratustra su mensaje sobre esta aporía, sobre esta paradoja del tiempo en ER, en suma, sobre este enigma.

La serpiente negra, además de ser el símbolo de la finitud, tal y como lo era la picadura de la víbora en la Primera Parte, también lo es de la naturaleza del tiempo como tiempo que tiene una cabeza, un segmento que está orientado hacia una dirección. Es decir, que el tiempo rueda siempre hacia delante, y no puede volver hacia atrás, por lo que la voluntad «no puede querer hacia atrás». El tiempo es, pues, irreversible.

Así pues, morder la cabeza de la serpiente del tiempo es tanto como pensar la reversibilidad del tiempo y asumir su irreversibilidad. Ambas cosas son

---

<sup>196</sup> NIETZSCHE, F.A.H.Z., Tercera Parte, «De la visión y el enigma».

entre sí contradictorias; pero el hecho de que sean ambas posibilidades las que abre es lo que hace que se pueda superar el miedo, el hastío, el dolor de la voluntad, que quiere que las cosas hubieran sido de otra manera a como son.

El que pueda pensar el tiempo como reversible es debido a que, al igual que el pastor muerde la cabeza de la serpiente y quiere destruir esa direccionalidad que marca la cabeza, también al cortar ese segmento hace que todo el tiempo sea igual, haciendo así, de otro modo, el camino indiferenciado de todos los seres *hacia arriba-hacia abajo* del *pórtico* «Instante». Por otro lado, el asumir la irreversibilidad del tiempo se basa en la imagen de la asimilación, la digestión de la cabeza de la serpiente, por la que el pastor se hace uno con ella, es decir, se integra de un modo más pleno en el conjunto de todo lo existente, en el conjunto del devenir en ER.

El pastor se convierte en un transfigurado una vez que piensa el tiempo en la mayor complejidad. En su lucha, al igual que el león, piensa en las diferentes posibilidades del tiempo. El tiempo, irreversible, es pensado como reversible en tanto que retorno. De ese modo, que en principio parece paradójico, hace suyo el ER de todo lo existente y llega, por medio de este doble pensamiento: pensar el tiempo como reversible (es decir como retorno) y asumirlo como irreversible (es decir, en la existencia finita), llega, decimos, al planteamiento de la «inocencia del devenir».

El pastor se hace niño, se convierte en el «Zeus niño jugando»<sup>197</sup>, del cual hablaba Heráclito como del tiempo, Aión como el dios niño, el dios niño que desde la pura inocencia *juega* el *Juego del mundo*. Ésta es la paradoja sobre la naturaleza del tiempo que quiere hacernos llegar Nietzsche al invocar esta imagen de Heráclito, ya que Zeus es el dios más importante del panteón griego; pero, como es niño, juega desde la inocencia y el olvido.

---

<sup>197</sup> Ver las nota 32 y 33, p. 42 en la *Introducción*, Apdo. C y nota 151, p.146, del Cap.4, Apdo.4.3.3. Las tres transformaciones de la presente tesis sobre Aión como el *Zeus niño* en Heráclito y su interpretación por parte de Nietzsche.

En la discusión entre el enano, que simboliza al *espíritu de la pesadez*, y Zaratustra, ambos actúan como contempladores: contemplaban la carrera de los seres en el laberinto del instante. También el mismo pastor era un contemplador, en su existencia anterior como pastor; pero posteriormente a su transformación nos está mostrando otra imagen que hace referencia a la *inocencia del devenir*. Por eso se ríe como un niño. Ya no es un pastor, sino alguien que se ha liberado de la conciencia de la finitud de la existencia y que participa del *Juego del mundo*, con lo cual va más allá de la concepción de la existencia limitada y finita como *valle de lágrimas*, para afirmar el ER y la inocencia de todo lo existente.

Al pensar lo reversible del ER de lo biológico y asumir lo irreversible de su existencia limitada y finita, está superando la medida de lo humano (*Über-Mensch*: SH), es decir, supera la visión de la temporalidad lineal y la concepción del tiempo en progresión de manera cronológica.

Este ser, más allá de lo humano, desarrollaría una sensibilidad mayor, al darse cuenta del mecanismo creativo del ser humano: la posibilidad humana de auto-transcenderse en el relato de sí mismo, en la re-visitación de su vida. La captación de este tiempo *más allá*, que se encuentra en este *más acá* del *aquí y ahora*, y no en ningún *trasmundo*, hace posible pensar el devenir cíclico de lo inmanente, que también está presente en el tiempo de lo mítico que nos aparece en el relato de cada acontecer, en su posibilidad de eternizarse como instante recordado en su modo de ser, de darse en su azar.

Ese azar del instante es aquello que escapa a la diacronía de lo medible del tiempo cronológico, es lo que supone la señal, el síntoma de la *inocencia del devenir*, de su falta de sentido, de la imposibilidad de toda teleología, por lo que el ser humano es quien le da forma y sentido y lo mide en términos cuantitativos. Es la ocasión afortunada, el albur, la ocasión *tomada por los pelos* y, también, es el motor o el factor diferenciante del ER de todo lo existente, lo que moviliza las distintas variaciones en el curso del devenir. Es ciclicidad y causa de dicha ciclicidad, como lo era el *Zeus niño* en el *Juego del mundo* de Heráclito.

#### 4.5.3. El convaleciente

La *transvaloración de todos los valores* es la consecuencia inmediata que se sigue del pensamiento del ER como tiempo reversible, tiempo del retorno, y asimismo, aun cuando parezca y sea contradictorio, de la existencia humana como finita y limitada, precisamente por ser una existencia irreversible. Esto supone, a la larga, la transvaloración de todos los valores que se sigue de pensar el devenir como inocente y como un re-comenzar continuo.

Si el tiempo se puede pensar como reversible, aunque de hecho no lo sea, podemos también pensar los valores como transformables, porque, de hecho, lo son. Esto se muestra en «El convaleciente», donde Zaratustra, convaleciente, clama por boca de sus animales que ascienda su *pensamiento abismal*, que se revele. La convalecencia es ya un símbolo del estado que supone asentir al ER, ya que, al igual que el pastor de «De la visión y el enigma», Zaratustra está librando una lucha interior: la lucha entre su conciencia de la finitud de la existencia y la posibilidad de pensar el conjunto de la existencia como retorno.

Los animales, signos del retorno, hablan del ER como de la aparición y desaparición de todos los seres en la existencia, donde la inmanencia permanece y todo lo demás es la *rueda del Ser* en la que los seres cambian sus posiciones. Esto a Zaratustra le parece una cancioncilla de organillo, pues considera que sus animales no tienen en cuenta la totalidad de la dimensión que abre el ER. Ahora bien, mientras que el *espíritu de la pesadez*, que sólo tenía en cuenta la supuesta circularidad del tiempo (como los pitagóricos o el *Gran Año áureo* de Platón), intelectualiza el ER y lo hace semejante a un círculo, los animales, en cambio, caen en el exceso contrario: lo ven desde el lado de la pura inmanencia, del «*conatus*» de Spinoza o la «*Voluntad de vivir*» de Schopenhauer.

No obstante, son los animales los que le dicen quién es él: «*Tú eres el maestro del eterno retorno, ¡éste es tú destino!*»<sup>198</sup>. Es el maestro del ER porque ese es su destino: el *viraje de toda necesidad* que le impone aquello que puede llegar a ser. Es para lo que se ha preparado con todo su coraje, con su capacidad

---

<sup>198</sup> NIETZSCHE, F.A.H.Z., Tercera Parte, «El convaleciente».

de «*enkráteia*» o autodomínio, a lo que le encamina su *páthos* o capacidad de soportar toda la carga de verdad posible, y lo que late en su *ethos* o *costumbre*, en este caso, de amar y revivificar la vida. Es la encrucijada de caminos de esas tendencias que suponen la aceptación de cargar con el peso de la existencia finita y limitada, de luchar por autotranscender la existencia y por crear nuevos modos de vivir.

De aquí parte el valor de la inmanencia, el *sentido de la tierra* y el pensar la temporalidad como reversible (el *luchar* del *león*) en contra del pensamiento del tiempo lineal, infinito e irreversible. Pensar el tiempo como retorno no sólo de la inmanencia de los seres, sino también de los instantes de auto-trascendencia del ser humano, como uso y como goce (el *poder* y *querer* que anhela el *pastor*) de su grado de VP para poder llegar a inaugurar (el *jugar* y *crear* del *niño*) nuevos mundos de sentido.

#### **4.5.4. Las canciones de baile del anillo del retorno**

En esta parte final se resumen todas las metáforas relacionadas con la vida como devenir, como baile de todo lo existente, como mujer a la que ama por encima de todo y que, resulta, con todo, inaccesible. Es el amor imposible hacia la vida, el amor que sabe que pasará pero que, en el fondo, volverá.

Así, Zaratustra-Nietzsche, en «La otra canción de baile», habla con la vida y llega un momento en que le dice algo al oído, algo que no aparece explícitamente en el texto. Pues bien, podríamos interpretar el contenido de lo que le dice, aunque sea de forma implícita, como que de nuevo regresará a este mismo instante (tal y como le había dicho al *espíritu de la pesadez* para vencerle). Es, por ello, la afirmación del eterno retorno (ER) como «*anillo de los anillos*», de la unión de todo lo existente en el ER como anillo que lo une todo, que supone el compromiso con la vida. Es la afirmación de la unicidad de lo existente, de la unión con lo inmanente.

Heidegger recoge en su *Nietzsche* (1961) el sentido de uno de los fragmentos tempranos de Nietzsche:

«Y de este modo se desprende el ser humano de todo lo que en un momento lo envolvía; no necesita romper las ataduras, sino que inesperadamente, cuando un dios lo dispone, éstas caen. ¿Dónde está entonces el anillo que finalmente aún lo abraza? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?»<sup>199</sup>.

Heidegger muestra que hay una continuidad de fondo en el pensamiento de Nietzsche, desde sus 19 años, cuando compuso este protopensamiento (cercano a las divagaciones panteístas de Spinoza o perspectivistas de Leibniz), hasta la culminación en la afirmación del ER como modo de superación de todas las perspectivas, lo cual supera, por encima de ellas, el nihilismo producido por la contemplación y la evidencia de la finitud de la existencia.

La continuidad a la que alude Heidegger puede seguirse sobre la base de estos dos elementos: (1) La dualidad complementaria de lo apolíneo y lo dionisiaco (en *N.T.*) como modo de articular la existencia en torno a fuerzas contrapuestas y orientadas en el ser humano hacia el arte, arte que, a su vez, sería un *contramovimiento* como modo de sobrellevar la existencia y la *sabiduría salvaje y trágica* del fauno Sileno (sabiduría que simbolizaba la unión filosófica y estética del binomio Schopenhauer-Wagner); y (2) sobre la base de la doble apuesta del Nietzsche profesor de filología y filosofía antigua por una vuelta hacia los modelos cosmológicos griegos (anteriores a la idea teológica cristiana del creacionismo y de la medida lineal del tiempo, introducida por la Biblia y la tradición del Antiguo Testamento) y contra la secularización de la idea religiosa de «Providencia», desde el moderno concepto de progreso infinito, tan caro y apreciado en su época como uno de los exponentes del modernismo industrial (en *Los sabios preplatónicos* y en *C.I.*).

Finalmente, todo esto llevaría a Nietzsche a plantearse la unión de todo lo existente, como aparece en *G.C.*, como impulso, como voluntad de ser-más, como unicidad completa y compleja mediante la imagen del *anillo*, imagen que

---

<sup>199</sup> HEIDEGGER, MARTIN: *Nietzsche I*, Parte II: EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO. El surgimiento de la doctrina del eterno retorno, p. 215. Editorial Destino S.A. (Madrid 2000) El citado texto lo toma Heidegger a partir de la obra póstuma recogida, a su vez en: *Mi vida. Esbozos autobiográficos del joven Nietzsche*. Francfort, 1936.

Heidegger retrotrae a la juventud de Nietzsche, y que podemos suponer que está influida por el drama de Wagner: la inmortal tetralogía de *El Anillo de los Nibelungos*.

Los cuatro libros de los que se compone *A.H.Z.*, la nueva *tetralogía* que Nietzsche recrea, suponen su aportación a la reversión del drama teatral de Wagner, tanto en un plano estético, al construir una nueva forma de sinfonía poético-filosófica, como en un plano epistémico-moral, ya que «*los poetas mienten demasiado*» al considerar lo contingente como una *metáfora* de lo trascendente, lo único real para ellos. Asimismo, la reversión lo es también de la moral y de los contenidos teológicos implícitos tanto en el cristianismo como en la Filosofía occidental, conceptos tales como «Trascendencia», «infinitud» y «eternidad».

Realiza con ello un intento de reversión del panteísmo de Spinoza, del que devendría el sistema idealista de Hegel (discípulo oculto también de Heráclito) y el reverso del perspectivismo de las *mónadas* de Leibniz, del que se podría rastrear, como influencia, un cierto parecido con el *quantum* de VP que quiere poner Nietzsche como fundamento de su teoría. Con lo que Nietzsche, bajo el personaje de Zaratustra, en *A.H.Z.*, como nuevo modelo formal de sinfonía poético-filosófica, intenta realizar el comienzo de una reversión de todos los valores imperantes desde, al menos, la filosofía de Platón y, posteriormente, el cristianismo.

Esta interpretación, que presenta a Nietzsche como recusador de toda la Metafísica occidental, y que para Heidegger se fundamenta en la relación que Nietzsche establece entre sus conceptos «ER» y «VP», es una de las más potentes que se han hecho sobre el pensamiento de Nietzsche. Pero está todavía lastrada, a nuestro parecer, por la excesiva cercanía a los conceptos del propio Nietzsche, esto es, por atenerse a la letra, a las palabras empleadas por Nietzsche y no tener en cuenta la circunstancia en la que son proferidas, por avenirse, en suma, a la literalidad del texto sin tener en cuenta la personalidad de Nietzsche.

Para Heidegger, Nietzsche supone sólo la complementariedad entre sus conceptos: «*Wille zur Macht*», como «*Voluntad de Poder*» dominadora y creadora, y «*Ewige Wiederkehr der Gleiches*», como «*Eterno Retorno de lo mismo*». De ahí que la VP tienda a interpretarse como la reversión de los valores cristiano-occidentales, como «*voluntad de dominio tecnológico*», y el ER como reversión de un tiempo de productividad y progreso indefinido, como «*Eterno Retorno de lo idéntico*», volviendo a la imagen simplista del círculo, del *Año aúreo* platónico.

Para evitar el excesivo lastre metafísico de los conceptos empleados por Nietzsche, otros autores, como Gilles Deleuze, no interpretarán VP y ER desde la univocidad, es decir, en el sentido de una búsqueda de una unidad (Uno- Todo: el camino o método del «*pros-hen*» (πρός-ήν) : «hacia el Uno» del libro *Metafísica* de Aristóteles), sino que buscarán un nuevo camino partiendo de la plurivocidad o equivocidad. Así, en Deleuze, la VP toma los rasgos de una «*voluntad de potencia*» (*poissance*) o de una *autopoiesis* desde la naturaleza, y el ER se verá como «*eterno retorno de la diferencia*», de lo que difiere, esto es, del instante tanto como continente, cesura, posibilidad de cambio (que ya aparecía como tal posibilidad en la filosofía existencialista de J.-P. Sartre), como contenido, en el diferir de todo lo existente<sup>200</sup>.

Resumiendo este apartado, *el anillo* supone el símbolo que une todo lo existente, el símbolo del ER como lo omniabarcante de lo inmanente, ya sea visto desde la univocidad (todo-uno) del ser, ya desde la plurivocidad de los distintos modos de ser. Todo participa de una misma voz, de una misma realidad que está entrelazada. Por eso, pasado y futuro son una misma cosa, aquello que los antiguos romanos llamaban «*Aevum*», lo mismo por lo que Platón consideraba al tiempo como «*imagen móvil de la eternidad*»<sup>201</sup>, siendo el presente esa parte aparente de la totalidad.

---

<sup>200</sup> Ambas posturas, juntos con las principales interpretaciones acerca de la filosofía de Nietzsche se verán con más detenimiento en los Caps. 10, 11 y 12 de la Parte Segunda de esta tesis, dedicados a las interpretaciones sobre el ER en el siglo XX.

<sup>201</sup> Platón, *Timeo*, 37c-38b



La reversión de Nietzsche de esta imagen platónica, abarcante, consiste en sostener que «*Aevum*» (*eternidad*) e *instante* (*abrir y cerrar de ojos*) son una misma cosa. Toda división entre *Cronos* (tiempo cronológico lineal) y *Aión* (tiempo de la Eternidad) es una ilusión, lo mismo que lo es el dualismo platónico entre apariencia y realidad (que constituye el esquema formal sobre el que se asienta la distinción entre instante y eternidad). De ello se sigue que sólo hay un tiempo: el tiempo de lo sincrónico, de la *casualidad afortunada*, el tiempo del *Kairós*.

Este tiempo es el tiempo de la intuición del ER como experimento mental que termina siendo una experiencia de lo sincrónico. Y esta experiencia es la que quiere hacer común a todos los lectores de su obra y, en particular, poniendo un ejemplo de ella en «*los hombres superiores*», en la Cuarta Parte, por lo que es necesario para Nietzsche concluir en esa Cuarta Parte su particular Tetralogía del *anillo* que sería el poema filosófico de *A.H.Z.*.

#### **4.6. La necesidad de mostrar a «los hombres superiores»: Cuarta Parte**

La Cuarta Parte de *A.H.Z.* ha sido considerada por muchos intérpretes de su obra como una parte menor con respecto a la importancia dada a la doctrina del ER en las exposiciones de la Tercera Parte, «De la visión y el enigma» y «Del Convaleciente». Por este motivo, se ha llegado a considerar como un mero apéndice del conjunto de *A.H.Z.*

A este respecto, se apela a la redacción de la misma, que se escribe un año después de las otras tres partes, para justificar que puede tratarse de un añadido, de una *secuela*. Esto nos lleva a preguntarnos por el motivo, la necesidad que tuvo Nietzsche de añadir esta parte, que, quizás para muchos, resulta innecesaria con relación al mensaje dado en las otras tres partes de *A.H.Z.*

Eugen Fink, en *La filosofía de Nietzsche*, nos dice lo siguiente: «Si Nietzsche hubiera concluido la obra con la tercera parte, ésta (*A.H.Z.*) habría

*tenido una rigurosa unidad de estilo: la forma del anuncio de doctrinas filosóficas fundamentales y nuevas en un lenguaje simbólico»<sup>202</sup>.*

Fink alude a esto porque en el § 342, al final del libro IV de *G.C.*, «*Incipit Tragediae*», se iniciaría –según Fink– el periplo de Zaratustra, que terminaría al final de la Tercera Parte, en «Del convaleciente», al término del discurso de los animales de Zaratustra, que le llaman el «*maestro del eterno retorno*», con un «*Así acaba el ocaso de Zaratustra*». Por tanto, según Fink, así quedaría el comienzo y el final de la obra que habría proyectado en principio Nietzsche. Además, Fink piensa que la obra de *A.H.Z.* no parece ganar nada en cuanto al contenido doctrinal, ni tampoco en cuanto a la forma, ya que cambia el símbolo por la alegoría y la fábula, sin terminar de concretar un estilo determinado. Va desde la abierta parodia a las parábolas del Nuevo Testamento, como hasta el ditirambo de los textos poéticos de algunos de los personajes, de estos *hombres superiores*, para mostrar su inferioridad en relación con la figura de Zaratustra. Todo lo cual no dejaría de ser un añadido en tono experimental sin llegar a cuajar en una unidad con respecto al conjunto de *A.H.Z.*

Ahora bien, si nos centramos en la necesidad que pudo tener Nietzsche de cambiar su plan inicial de tres libros o tres partes para *A.H.Z.*, cabe preguntarse por qué un ser solitario, como el Zaratustra que nos muestra Nietzsche, tiene la necesidad de ponerse en relación con los llamados «hombres superiores», que no son ni discípulos (como lo eran aquellos con los que se relaciona en la Primera Parte), ni amigos (con los cuales se relaciona en la Segunda Parte), ni compañeros de viaje (como los son los de la Tercera Parte). ¿Quiénes son, pues, estos *hombres superiores*?

---

<sup>202</sup> Lo que antecede a la cita es: «*Así habló Zaratustra* ha alcanzado su momento culminante con la tercera parte. Con ello concluye el desarrollo ascendente de las ideas centrales de Nietzsche. Aquí estaría también la conclusión natural de la obra. Tal vez el mismo Nietzsche lo había previsto así originariamente. El capítulo titulado: «El convaleciente» habría concluido viendo los animales de Zaratustra el final de su señor, precisamente en la predicación del eterno retorno: «Así acaba el ocaso de Zaratustra». Ver en la obra de Eugen Fink. *La filosofía de Nietzsche*: «3. El mensaje», en el parágrafo 7: «El eterno retorno: “Los siete sellos”, Zaratustra y los “hombres superiores”». Editado en la traducción en español por Alianza Universidad. Madrid, 1976.

Se supone que han pasado diez años desde el final de la Tercera Parte (para Zaratustra, ya que Nietzsche añadió la Cuarta Parte un año después de publicar la primera edición de las tres primeras partes). Pues bien, en esta última parte Zaratustra se lanza a la búsqueda de los *nuevos hombres*, aquellos que hayan sido tocados por su mensaje. De hecho, todos los *hombres superiores* que va conociendo por el camino son personajes a los que ha transformado sus sentencias y que van al monte a buscarle.

También hay un rasgo común a todos ellos. Y es que, cuando Zaratustra va en su búsqueda, oye un largo grito pronunciado por una voz extraña, razón por la cual deja a uno y vuelve a buscar a otro. Ya hemos señalado en varias ocasiones la importancia concedida tanto al silencio sobre el ER, como al grito y al aullido<sup>203</sup>.

Gritos y aullidos son indicios de algo que escapa a la racionalidad, aunque dentro de las razones del cuerpo, de lo inconsciente o irracional, que forma parte de la capacidad de olvido y de recuerdo del ser humano.

La importancia de este grito, que luego se revelará común a todos los *hombres superiores*, no es sólo material, sino también formal, esto es, no se trata tan sólo del grito de petición de ayuda de éstos frente al Nihilismo que avanza como un enemigo implacable, sino también del modo de darse este grito, de lo que este grito conjunto revela; y lo que abre es la *dimensión temporal sincrónica* que quería mostrar teóricamente desde las comunicaciones simbólicas sobre el tiempo abierto por el ER.

Los *hombres superiores* son, entonces, hombres extraordinarios, singulares en sus respectivas potencialidades; son hombres del genio, del intelecto, de la voluntad, del poder; son aquéllos a los que consideraba Zaratustra-Nietzsche, en «De la redención» (en la Segunda Parte): «*Fragmentos*

---

<sup>203</sup> Cap. 4: «Apdo.4.1. El valor de La palabra y el silencio en la transmisión del ER», pp. 114-124 de la presente tesis.

*de hombres: seres humanos a quienes le falta de todo, excepto una cosa que tienen demasiado - lisiados al revés los llamo yo»*<sup>204</sup>.

Una vez que hemos visto quiénes son para Zaratustra los *hombres superiores*, así como el importante papel que juegan en el conjunto de la transmisión del pensamiento del ER, pasemos a ver qué simboliza cada uno de ellos, qué papel tienen, qué relaciones de fuerzas y de grados de VP ponen en juego, sobre la base de la oposición que establece entre lo activo y lo reactivo, entre aquello que continúa el nihilismo y aquello que intenta su superación. Es decir, las actitudes que median entre mejorar y acrecentar la vida (el *león*, el *niño*), por un lado, y ralentizar su avance (el *asno*, el *camello*) o simplemente ser una fuerza reactiva (el *dragón*, el *espíritu de la pesantez*, el *espíritu del resentimiento*), por otro.

- *El adivino* simboliza la conciencia de la finitud de la existencia y el temor al nihilismo sin oponer ninguna fuerza activa. Es la sumisión a dicho nihilismo, y encuentra su expresión en el pesimismo de la existencia de la filosofía de Schopenhauer. El *adivino* es el personaje que advierte a Zaratustra de que tendrá compasión hacia los *hombres superiores*. El *adivino* tiene conciencia de la finitud, es un nihilista negativo que no tiene capacidad para crear un mundo otro, y simboliza el *resentimiento* por el paso del tiempo.
- *El concienzudo de espíritu* encarna el conocimiento sobre el ser inmanente, finito y limitado de todo lo que existe. Es el conocedor experimental de la existencia. Todo lo existente procede de lo mismo; pero su afán de conocer le lleva a la máxima especialización, al conocer de las sanguijuelas, y en particular de las que viven en su brazo. Es aquel experimentador que ha llegado a la fuente de la VP como *voluntad de*

---

<sup>204</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*, Segunda Parte, «De la redención»: «Von der Erlösung»: « Aber ich glaubte dem Volke niemals, wenn es von grossen Menschen redete — und behielt meinen Glauben bei, dass es ein umgekehrter Krüppel sei, der an Allem zu wenig und an Einem zu viel habe». (Letra cursiva nuestra para señalar la parte traducida al castellano en el texto superior).Ibid: KGW="VI-1.174"; KSA="4.178".

*saber*, pero que aún no tiene la experiencia del ER y sólo lo ve como el aparecer y desaparecer en el conjunto de la naturaleza.

- *El mago* es el *espíritu de la pesadez*, como también lo es *el adivino* con su manera pesimista de valorar la existencia. Pero, además, éste quiere construir, crear arte en nombre de ese nihilismo negativo que aún no niega los valores anteriores. Es el trasunto del pensamiento estético de Wagner, representante de la poesía y las artes al servicio del valor nihilista de la afirmación de «lo Trascendente».
- *El más feo de los hombres* o *el último hombre* es el *asesino de Dios*, la imagen del ateísmo materialista. Todo ha sido reducido a materia, al igual que *el concienzudo de espíritu* lo ha reducido todo, con su saber, a naturaleza cuantificable, o sea, aquel que ha convertido su existencia en la negación de todo valor posible. Es el nihilista negativo y activo, frente a los pesimistas, *el mago* y *el adivino*; pero aun así incapaz de crear nada, de construir algo por encima de sí. Pese a todo, es el único que, cuando están juntos en la cueva de Zaratustra, coge al asno que trajeron los *dos reyes* y convence a los demás de que es el nuevo Dios.
- *El mendigo voluntario* es aquel que deja todo lo material para ir hacia el enriquecimiento espiritual; es el caso contrario del *más feo de todos los hombres*. Se basa en la VP como la *virtud que hace don de sí* y trata, desde ese valor, de asentar una justicia universal. El valor de la equidad, que equidista tanto de los *grandes* como de los *pequeños*, es esa medida del *justo medio* del que habla Aristóteles en *Ética a Nicómaco* y que, al no poderse instaurar, lleva al hombre hacia el camino de la felicidad conjunta, de la gregariedad. Es la encarnación de lo que llamaba Nietzsche, en la G.C., «*el motivo capital del alma de los franceses*<sup>205</sup>», el espíritu de igualdad social y la búsqueda de la felicidad común.

---

<sup>205</sup> Ver página 77 en el cap.3, Apdo. 3 .1: « ¿Qué significa *Gaya Scienza*?».

- *La sombra* de Zaratustra, el más oculto y, al tiempo, una de las primeras imágenes del pensamiento de Nietzsche. Es el negador de todas las teorías y el crítico de la moral y cultura occidentales desde *E.C.S.*<sup>206</sup> (*El caminante y su sombra*). Personifica al *espíritu libre* de sus escritos posteriores a la ruptura con el binomio Schopenhauer-Wagner. Es el espíritu de negación. Pero al igual que con *el concienzudo de espíritu* y *el más feo de todos los hombres*, que surgen en sus obras del llamado *periodo ilustrado* de Nietzsche o «Filosofía de la Aurora», ninguno de ellos tiene la capacidad de crear nuevos valores. Son la instancia crítica negadora del nihilismo activo.
- *El jubilado* o *el último Papa* es una figura de autoridad, como lo son *los dos reyes*, están acostumbrados a mandar, a dirigir el pensamiento, son la representación de la tradición teológica y política respectivamente. El *Papa jubilado* es la conciencia nihilista de la desaparición de la Trascendencia; pero, como aún está anclado en los antiguos valores, aunque tiene la capacidad de poder crearlos, no sabe y no tiene disposición para hacerlo. Es la fuerza reactiva, poderosa, que todavía niega la existencia misma del nihilismo.
- *Los dos reyes*, al igual que *el Papa jubilado*, expresan las figuras de autoridad, en este caso, la pérdida de la jerarquía por el espíritu de igualdad de la humanidad. Ya no hay reyes ni súbditos; sólo hay mediocridad. Al igual que *el Papa jubilado*, defienden los valores de un mundo desaparecido. Además, por ser dos reyes, *el de la izquierda* y *el de la derecha*, podríamos pensar en una lucha de intereses en la política; dos bandos contrarios y contrapuestos que hacen que no haya un ejercicio efectivo del poder, sino sólo una apariencia de poder, un seguimiento de la tradición, pero no verdadera «*enkráteia*»<sup>207</sup>.

<sup>206</sup> *E.C.S.* en principio Nietzsche lo escribió como la segunda parte de *H.D.H.*, aunque no se dejó como libro independiente de aquél.

<sup>207</sup> Ver nota 193 sobre «*Enkráteia*» en la p. 172 y el Cap. 4, Apdo.4.5. de la Parte Primera de la presente tesis en relación con la actitud propia de los pensadores estoicos y epicúreos.

Éstos son, uno por uno, las grandes personalidades de la actualidad, sus contemporáneos, los que piden ayuda a Zaratustra frente al avance incontenible del nihilismo, que ha abierto la conciencia de la «muerte de Dios», esto es, la pérdida de valor de lo trascendente y la aparición, con ésta, de la conciencia de la finitud de la vida, de la limitación de la existencia.

Piden consuelo desde el seguimiento de alguna de las pautas, de las *nuevas tablas de valores* que ha fundado Zaratustra-Nietzsche. En esto consiste el *último pecado*, el último error, la última tentación de Zaratustra: caer en la vieja compasión del Dios cristiano. «*Así me dijo el demonio una vez: “También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres”. Y hace poco le oí decir esta frase: “Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios”*»<sup>208</sup>.

La compasión mató al Dios cristiano, porque es el amor sin medida hacia todo, también hacia lo que no pudo ser, lo que lleva de la compasión por lo fallido al resentimiento hacia lo que ha sido, por querer recuperar lo que no pudo ser, lo que lleva a ese infierno personal de Dios. La misma idea late en Dante: «*También a mi me creó el amor eterno*»<sup>209</sup>. El amor llevado hacia el pasado como resentimiento destruye la posibilidad de construir un futuro distinto; el amor como fuerza de la VP quiere volver hacia atrás y, por eso, no deja paso a lo que pueda venir, al por-venir.

Finalmente, llevado por esa compasión, Zaratustra invita a los *hombres superiores* a su cueva, y allí, en su ausencia, estos pervierten su mensaje del ER al volver a crear un nuevo dios: el asno (reminiscencia del episodio de la idolatría en el Antiguo Testamento, cuando Moisés marcha en busca de las Tablas de los mandamientos y encuentra a su pueblo adorando al becerro de oro).

---

<sup>208</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*, Segunda Parte. «De los compasivos»: «Von den Mitleidigen»: «Also sprach der Teufel einst zu mir “auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen”. Und jüngst hörte ich ihn diess Wort sagen “Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben”». Text 3: KGW=“VI-1.109”; KSA=“4.113”.

<sup>209</sup> Ver texto de Nietzsche en nota 10, p. 25, Prólogo de la presente Tesis, apdo B.1. Comentario acerca de *La Divina Comedia* de Dante.

Lo que éstos realizan supone el querer de nuevo hacia atrás en relación con ese resentimiento sobre el tiempo. Los *hombres superiores* quieren convertir la doctrina del ER, concebida por Zaratustra-Nietzsche como nuevo tiempo de transformación creadora (re-creadora) en el hombre desde la posibilidad de abrir un tiempo del por-venir; ellos, en cambio, la ven como un naturalismo hacia la ciencia de los hechos y hacia los criterios del progreso lineal infinito, en los cuales se basa la *nueva fe* positivista y utilitarista de sus contemporáneos<sup>210</sup>. Este devenir hacia el progreso como nuevo ídolo es para Zaratustra-Nietzsche un volver hacia atrás, ya que supone la secularización de la Providencia divina de manera semejante al utilitarismo ético y moral y lleva a la idealización de los hechos, tal y como hace la teoría del positivismo.

Malinterpretan su mensaje porque convierten un criterio negador, pero positivo, en cuanto que construye nuevas valoraciones por encima de todas las formas del nihilismo, en un elemento más que continúa el nihilismo pasivo. Para ellos, el ER supone una nueva forma de reacción, de una acción reactiva, ya que acepta el orden del *último hombre*, simbolizado como el *asesino de Dios* o el *más feo de todos los hombres*. Éste toma al asno que llevaron *los dos reyes* a la cueva de Zaratustra (como también el asno que llevó al Cristo), asno que simboliza el espíritu que carga, que dice «sí» a todo, al igual que lo hace el *camello*. Y todos los *hombres superiores* lo aceptan como nuevo dios, ya que siempre dice sí («JA»- en alemán)<sup>211</sup>. Esto simboliza la aceptación reactiva de la naturaleza, ya que los hechos (positivismo), las creencias y las opiniones (utilitarismo) lo aguantan todo; pero, en cambio, ni los hechos ni las opiniones aportan ningún valor creativo (pro-positivo) por encima de éstos, ni mejoran la naturaleza de los hechos.

---

<sup>210</sup> Esta *nueva fe* en el positivismo y el progreso científico ya había sido objeto de la crítica de Nietzsche en sus *C.I.*: «Consideración Primera: David Strauss, el confesor y el escritor». En contra de este autor que se postulaba en su tiempo como el apóstol de la *nueva fe* racionalista, positivista y progresista. De hecho, el libro que le había hecho más famoso era. *De la vieja y la nueva fe* y por lo que fue calificado por Nietzsche como *cultifilisteo*.

<sup>211</sup> Ver pp.145-147, Cap. 4, Apdo. 4.3.3. «Las tres transformaciones» en la cual se nos habla del significado del burro junto con el camello como animales de carga, según Nietzsche, pertenecientes a la primera metamorfosis del espíritu.



Se podría decir que *los hombres superiores*, al aceptar al *asno* y la utilidad de hechos y opiniones, aceptan el mundo fáctico, que supone el ciclo de nacimiento y muerte de la naturaleza como algo irremediable, algo similar, aunque domesticado desde la utilidad humana (como lo está el pollino en relación con el hombre). Por tanto, aceptan la *cancioncilla* de los animales de Zaratustra, esto es, el ER de lo biológico; pero sin ninguna capacidad de superarlo, de mejorarlo, de transformarlo para una re-creación del ser humano, un ir hacia lo que lo supera, hacia el SH.

Entonces, el que Nietzsche hable de estos *hombres superiores* como de la estilización contemporánea de los *últimos hombres* es un criterio negativo, crítico, conforme a la valoración que le merecen las grandes personalidades de su tiempo. Pero también implica una comunicación, un *aviso a los navegantes* de su doctrina y de sus *nuevas tablas* de valores hacia el futuro, esto es, a sus posibles intérpretes, al mostrar cómo no deben interpretarle.

En efecto, si tanto en la Segunda Parte (en «El niño del espejo») como en la Tercera Parte (en «Los grandes acontecimientos») aparece y reaparece el fantasma de su mala interpretación: *la sombra*, en esta Cuarta Parte aparece una serie de personajes además de la *sombra* de Zaratustra: el *Adivino* (trasunto del pensamiento nihilista de Schopenhauer) y el *Mago* (trasunto de la estética pesimista de Wagner), así como los otros personajes que aparecen en la Cuarta Parte y que, podemos decir, forman parte de rasgos del pensamiento que Nietzsche criticó posteriormente. Estos rasgos forman personalidades que el propio Nietzsche había ido tomando a lo largo de todas sus obras, las cuales aparecen, en esta parte, para formar un teatro interno, psicológico, en el camino que lleva hacia la figura Zaratustra-Nietzsche<sup>212</sup> como el *filósofo del futuro*.

---

<sup>212</sup> Sobre este respecto comenta Peter Sloterdijk en su libro: *El pensador en escena*: «*Así habló Zaratustra* significa, según mi opinión, un experimento hasta ahora no consumado sobre la posibilidad del teatro después del fin de la «representación» de la verdad en el teatro» p. 88. En Cap. II: «Filología de la existencia, dramaturgia de las fuerzas». Editorial Pre-textos, Valencia 2000.

Por eso, Nietzsche le declaraba a Georg Brandes que tenía un *inéditum*, esta Cuarta Parte de *A.H.Z.*, que era lo más personal que había hecho nunca<sup>213</sup>, ya que estaba poniendo *en escena* a las propias personalidades, a las distintas *máscaras* filosóficas que había encarnado en toda su obra.

Entonces, éste sería el valor, al menos uno de los valores o una de las necesidades, de la incorporación de este supuesto anexo, esto es, hacer una recapitulación del valor de *A.H.Z.* como obra y del personaje de Zaratustra en relación con toda su producción: establecer el criterio del valor concedido a los valores expresados en sus anteriores obras, es decir, realizar una recapitulación de su biografía filosófica y personal con relación a la figura de Zaratustra. Esto resultaría algo necesario para Nietzsche si Zaratustra como actitud (*ethos*) y el contenido de *A.H.Z.* fueran concebidos por Nietzsche como cruciales en su filosofía y en su vida. Así, su apertura hacia el ER como tiempo destructor de la antigua medida del tiempo (lineal y cronológico) y creador de la nueva medida del tiempo, el «*más allá* en el *más acá*», es decir, el tiempo sincrónico dentro de la limitación y la finitud de la inmanencia, se vería ilustrado en la Cuarta Parte con las distintas actitudes que toman sus personajes de *los hombres superiores*, que, en el fondo, no serían sino los *alter ego* de sus distintas etapas a lo largo de su pensamiento. De ahí la necesidad interna de Nietzsche de concluir con una Cuarta Parte, para muchos innecesaria, su *tetralogía* de *A.H.Z.*

En cuanto al tiempo que nos presenta como ER, éste es el tiempo que supone superar la medida de lo humano, para instaurar, inaugurar una nueva medida: la del instante como tiempo para *eternizar* y eternizarse. El tiempo de la eternización del instante es el ER, y su criterio de valoración, el perspectivismo de la relación de fuerzas y de grados de VP que se ponen en juego.

El ejemplo más evidente de todos está en el sentido que adquiere el grito de ese ser múltiple que son los *hombres superiores*, la valoración que da Zaratustra al grito de socorro, al principio como llamada de auxilio del conjunto de

---

<sup>213</sup> Ver notas 119 y 120, pp. 117-118 en el Cap. 4, Apdo. 4.1. «Introducción: Zaratustra o la senda hacia el superhombre», de la presente Tesis acerca de la correspondencia mantenida entre Georg Brandes y Nietzsche en el tiempo de la redacción de la Cuarta Parte de *A.H.Z.*

los hombres excepcionales de su época, y el valor que le da a ello cuando se da cuenta de que aquello que les ocasionaba temor era el *león* y la *bandada de palomas*. Ellos son los símbolos de la venida de sus hijos, del *superhombre*, que es aquello que supera la medida de lo humano y, sobre todo, lo que supera la medida del tiempo lineal y cronológico para alcanzar la intuición del ER y, más allá de dicha intuición, la capacidad para vivir *el Juego del mundo* desde la asunción del ER. Es decir, que *los hombres superiores*, a los que, en principio, se les supone que son los superadores del nihilismo que diagnostica Nietzsche, se nos revelan cuando Zaratustra les oye gritar al final de la Cuarta Parte como continuadores de ese nihilismo pasivo y reactivo. Se vuelve así a cumplir lo que en el Prólogo de *A.H.Z.* le decía el bufón al volatinero: «¡Cierras el camino a uno mejor que tú!»<sup>214</sup>.

Esto parecería reprocharle su *sabiduría salvaje*, representada por el *león*, y el nuevo acontecer que se está acercando, representado por la *bandada de palomas*, que hacen que el *pensamiento abismal* se acerque de forma silenciosa a los seres humanos, y no con el ruido y la furia de los *grandes acontecimientos* anteriores, propios del advenimiento del nihilismo. Acontecimiento el del *pensamiento abismal* al que temen los *hombres superiores*, en parte, porque ellos son símbolo e indicio de ese nihilismo, aunque también forman parte de su proceso de superación. Por eso Nietzsche, en la última recapitulación de su vida (que, en buena parte, fueron todas sus obras, en particular el *E.H.*), señala que siempre estuvo en contra de los *decadents*, del nihilismo reactivo del romanticismo, aunque reconoce que él también fue un *decadente*: «Dando por descontado que soy un decadente, también soy lo radicalmente opuesto a ello»<sup>215</sup>.

Por lo tanto, Nietzsche juega con sus lectores, tal y como juega con el sentido del uso de sus efectos. Es un narrador de historias cortas, de misterio o de terror, que tiene como lector a aquel que pueda contemplar con «inocencia y cinismo», es decir, *con grandeza*, su *pensamiento abismal*. Pero también es un

---

<sup>214</sup> NIETZSCHE, F., *A.H.Z.*, «Prólogo».

<sup>215</sup> NIETZSCHE, F., *E.H.* en el Cap. 1: «¿Por qué soy tan sabio?».

narrador que narra y recapitula en cada una de sus obras la vivisección del cuerpo de su propio pensamiento, es decir, de su vida. Es, por tanto, en *A.H.Z.*, un narrador de su experiencia filosófica.

Dentro de esta narración de sí mismo, nos coloca ante un misterio que relata en el comienzo de la Cuarta Parte, al igual que había hecho a lo largo de todo *A.H.Z.* *Misterio* que no se desvela hasta el final y que, en este caso, es el sentido del grito de terror de los *hombres superiores*, que no es otro que el temor hacia lo desconocido, hacia el futuro posible, el temor del advenimiento del Nihilismo; pero después se comprende que ese grito también era el grito del ser múltiple, que es el ser humano, ante aquello que vendrá, es decir, ante la medida del tiempo que quiere inaugurar Nietzsche desde su filosofía como ER.

Éste es el ER como instancia mediada por el uso de los grados de VP en una posibilidad creadora de nuevas formas de vida sobre la base de la captación de lo sincrónico en la existencia humana, tornando la temporalidad lineal de la vida de los individuos a partir de una temporalidad paradójica, la temporalidad que afecta a la contemplación de las obras de arte, a lo sublime y a lo terrible, es decir, aquella temporalidad, que desde la perspectiva de los grados de VP nos indica lo mejor, lo más conveniente para el desarrollo y la auto potenciación de la vida, como el *imperativo* fundamental de la existencia.

Al volver a oír en su conjunto el grito de los *hombres superiores*, nos hace ver la escena completa, que quedaba oscurecida por la perspectiva individual subjetivista desde la que partíamos: la *hybris*, como el exceso subjetivista de cada uno de los personajes. Solamente contemplando toda la escena reparamos en un detalle que había pasado desapercibido: aquello a lo que se teme quizá sea o forme parte de aquello que se desea o se quiere como proyección hacia el porvenir.

Pero, además, en la forma misma se nota una sensación de *déjà vu*, de algo que ya ha sido: el grito de los *hombres superiores*, vivido y sentido de manera distinta. En efecto, la interpretación que de ello se colige es distinta en cada caso, puesto que finalmente encuentra su sentido desde *el sentido de la*

*Tierra*, es decir, desde el acrecentamiento de las fuerzas y de la VP para la vida, de esa voluntad de poder que supone, en el ser humano, al menos dos factores determinantes: el *poder querer* como voluntad de amar desde la costumbre de amar la vida, y el *querer* en eterno retorno al desear eternizar el instante presente, tal y como inmortaliza la existencia particular, la narración de lo acontecido desde la memoria.

Esta posibilidad que abre la VP como voluntad del conjunto de lo inmanente y contingente que quiere autotranscenderse en la obra humana, se concibe, al final de esta Cuarta Parte de *A.H.Z.*, de forma supra-subjetiva y transpersonal, y no desde la óptica individual en la que nos situamos a fuerza de fijarnos en la perspectiva *humana, demasiado humana*, de todos y de cada uno. Es decir, se concibe desde la contemplación de estos *hombres superiores*, que era la que había tenido Zaratustra al encontrarlos a todos uno por uno, y, además, esto se capta desde esa doble percepción, en momentos distintos, como un retorno de una misma situación.

Por ello, que desde el «*insight*»<sup>216</sup>, este *fogonazo* que nos produce el darnos cuenta como lectores de esa temporalidad paradójica sincrónica, Nietzsche nos lleva a encontramos cara a cara con la experiencia misma del ER; una misma situación vivida y sentida de manera distinta, algo que nos abre la percepción hacia un nuevo modo de sentir la temporalidad y, con ello, como contenido de ésta, de sentir y de abrir un mundo más allá de la distinción entre apariencia y realidad, entre instante y eternidad.

En resumen, la necesidad (de nuevo la «*Notwendigkeit*»<sup>217</sup> de presentar, en la Cuarta Parte de *A.H.Z.*, a los *hombres superiores* se sigue de las siguientes exigencias: primero, de presentar los contraejemplos del seguimiento de su

---

<sup>216</sup> *Insight*: Discernimiento, perspicacia, intuición. En la escuela psicológica de La Gestalt se tomó el concepto de «*insight*», como el fogonazo de la intuición, la reconstrucción de una pauta compleja o de un problema en un instante como una resolución que capta profundamente el conjunto de la situación, p. ej. el caso de los experimentos sobre resolución de problemas prácticos en los chimpancés que realizó Wolfgang Köhler.

<sup>217</sup> Ver sobre el término «*Notwendigkeit*» en Nietzsche, lo ya mencionado en la nota 109, p.110, en el Cap. 3 de la presente tesis, así como lo dicho en la *Introducción*, Apdo. A, pp 16-24 sobre la necesidad de Nietzsche de plantear otro tipo de lenguaje.

concepción del ER desde dentro de las filas de sus principales pensamientos e influencias anteriores; segundo, de mostrar cómo no debe interpretarse en el futuro su pensamiento; y, tercero y último, como piedra de toque de todo su desvelamiento del *pensamiento abismal* del ER, de poner de manifiesto cómo descubre Zaratustra-Nietzsche las personalidades que están detrás de los *hombres superiores*, como ejemplo mismo de la experiencia vivida del ER, al oír dos veces su grito: una vez uno a uno, otra en perspectiva a todos juntos, o sea, desde el perspectivismo de su nueva óptica, basada en la valoración de los grados de VP aplicados en la vida y para realizar el *sentido de la tierra*.

## 5. DESARROLLO ANALÍTICO DE LA TRANSVALORACIÓN DEL ER EN LOS «NACHTLAGE» (DESDE A.H.Z.) HASTA EL FINAL DE SU OBRA

### 5.1. El nuevo modelo del filósofo-artista del futuro a la luz de Zaratustra ¿Para qué es *demasiado tarde*?

Nietzsche propone una alternativa al *hombre superior*, correlato en «lo elevado» del *último hombre* (modelo del ser humano medio de los tiempos del nihilismo). Para entender este nuevo modelo de *hombre superior* debemos considerar los contraejemplos que sugiere en sus últimos libros, posteriores a A.H.Z. y contemporáneos de los fragmentos póstumos, de los que trataremos en el capítulo siguiente.

Lo que se patentiza en este modelo de *ser humano superior* que Nietzsche propone, en particular en M.A.B.M. (aforismos 205, 269 y 274) y O.I., es el miedo a que el tiempo no sea el oportuno para su mensaje, el miedo a llegar *demasiado tarde*. Por eso, trataremos de entender en qué consiste este llegar *demasiado tarde*.

Parte de este miedo a no poder transmitir su mensaje sobre el nuevo tipo de hombre superior, que, según él, es quien asume la temporalidad en ER, pudo provenir del miedo a que le llegase antes la muerte o la locura. Esta idea está documentada como un sentimiento que el propio Nietzsche transmitía en su correspondencia, donde es clara esta fijación por la propia muerte, debida al reflejo de la muerte temprana de su padre. En efecto, éste murió a causa de una enfermedad cerebral, de síntomas similares a los que Nietzsche padecía, como eran sus continuas migrañas y su pérdida progresiva de la vista.

No obstante, el trasfondo de este presentimiento, de este miedo a no llegar a tiempo en la transmisión de su mensaje, resulta explicable desde su doctrina, en particular desde el análisis al que somete a los que entonces consideraba los

tipos superiores, aquellos que habían encarnado los más altos ideales del hombre y que, por ello mismo (como expone de forma figurada en *A.H.Z.*), son también los tipos más fallidos; los más fallidos en la medida en que, como explica en los aforismos de *M.A.B.M.* y *O.I.*, llegaron *demasiado tarde*.

*Demasiado tarde* habían llegado, en opinión de Nietzsche, los grandes modelos que figuran en *G.M.*: «El santo», «el sabio», «el artista», que, hasta ahora, habían sido tipos fallidos a la hora de transmitir su mensaje: el mensaje del luchador intempestivo contra su tiempo. Tipos fallidos fueron también los tipos superiores de estos modelos, que Nietzsche tomó en la formación de su «Metafísica del artista».

Así fueron Sócrates, el tipo superior del sabio objetivo criticado en *N.T.* en pos del saber trágico; Schopenhauer y Wagner (en *C.I.*, Consideración III: «Schopenhauer, educador» y Consideración IV: «Wagner en Bayreuth»), los tipos superiores del sabio y el artista; y, finalmente, Jesús, el tipo superior del santo. Todos ellos simbolizarían el espíritu ascético, y a ellos contraponen la figura del «Rafael sin manos» (en un sentido figurado), que aparece en un diálogo de la obra de Lessing, *Emilia Galloti*, en la que se pregunta: «¿Pudo haber sido Rafael el que fue, si hubiera nacido sin brazos?».

Pues bien, la respuesta a esta pregunta figura en el aforismo 269 de *M.A.B.M.* (en la Parte 9): « ¿Qué es la aristocracia?», y dice así: «*El martirio siempre renovado del psicólogo es descubrir un día este naufragio, después de hallar a lo largo de la historia esa completa desesperanza del hombre superior, ese eterno “demasiado tarde”*».

Más adelante, en el aforismo 274 (con el significativo título «Del problema de la espera») explica en qué consiste ese «*demasiado tarde*». Y lo ve reflejado en la obra de todos los hombres superiores y lo siente como una espada de Damocles colgando por encima de su obra y de su intención de transmitirla.

«Hacen falta golpes de suerte y una multitud de circunstancias imprevisibles, para que un hombre superior, que lleva latente en sí la solución de un problema, llegue a entrar en



acción, a entrar en *erupción* en el tiempo deseado. Por regla general, esto no sucede, y en las cuatro esquinas del globo hay hombres que esperan y que apenas saben lo que esperan, y menos aún que esperan en vano. Por eso a veces la llamada llega demasiado tarde; el azar que *permite* obrar cuando lo mejor de la juventud y de la energía activa se ha gastado en la inacción. ¡Y cuántos, *levantándose de un brinco*, descubren con terror que sus miembros están entumecidos y que su espíritu era demasiado pesado! «¡*Demasiado tarde!*», se dice entonces; una vez que ha perdido la fe en sí mismo, los espíritus se convierten en inútiles para siempre. ¿Quiere esto decir esto que, en el reino del genio, los *Rafael sin manos*, tomando esta frase en el sentido más amplio, no serían la excepción sino la regla? El genio no es quizá tan raro; pero le faltan las quinientas manos necesarias para adueñarse del *Kairos* en el momento propicio y *coger la ocasión por los pelos*»<sup>218</sup>.

El *Rafael sin manos* que aparece en este texto no sólo hace referencia a que las capacidades artísticas pueden estar en más individuos de los que esperamos la genialidad, sino que también se refiere a algo más profundo, a algo que toca el modelo de la metafísica del artista, basada en los tipos superiores de «el sabio», «el santo» y «el genio».

En efecto, la elección de Rafael no es azarosa. En el aforismo «Para la psicología del artista» habla de Rafael Sanzio como de aquel que, siendo cristiano, es decir, aceptando el tiempo lineal del castigo y el premio ultraterrenos, «decía Sí» y «hacía Sí» a la vida<sup>219</sup>. Por tanto, no sólo tomó la enseñanza artística de la bella forma del gran Miguel Ángel, sino que dotó a su enseñanza del contenido de ensalzar la vida humana: el cuerpo, lo finito y lo contingente, el reino de la inmanencia frente al de la trascendencia ultraterrena.

---

<sup>218</sup> NIETZSCHE, F., *M.A.B.M.* Parte 9. Aforismo 274, «Del problema de la espera». «*Kairos*» es el símbolo del tiempo no cronológico, sino del tiempo del *instante afortunado*, del *albur*. Era representado como un dios menor, con la imagen de un hombre calvo por delante y con el pelo largo, simbolizando lo efímero de la posibilidad de realización. También se le llama en la mitología romana con el nombre de «*Akme*». Para más información consultar el libro: *Kairo-teo-ontología en algunos pensadores grecorromanos*, de Ruben Soto Rivera, Puerto Rico, Impresos GLAEL, 2003.

<sup>219</sup> Rafael Sanzio (1483-1520) Pintor italiano de fama tan inmortal como Leonardo Da Vinci o Miguel Ángel Buonarrotti, de quienes fue contemporáneo y a quienes tuvo como principales influencias en su estilo pictórico. Tuvo tres etapas: la primera, en su estancia en Perusa, la segunda, durante su estancia en Florencia, ciudad en la cual recibió las influencias de Leonardo y de Miguel Ángel, sobre todo, del segundo como tiene a bien destacar Nietzsche en su texto de *M.A.B.M.* y la tercera y última etapa en Roma, ciudad en la cual le fue encargada la pintura mural sobre la Academia, en la cual se ven reflejados todos los grandes sabios y filósofos de la Antigüedad.

Al igual que Rafael, Nietzsche también fue discípulo de alguien que puso en él una idea, en su caso, Schopenhauer y la idea de «voluntad»; y, al igual que de él, lo fue de la estética de la forma del gran Miguel Ángel; pero, al contrario de su maestro Schopenhauer, quien había dotado a la voluntad de un pesimismo reactivo y pasivo, al llevar su pensamiento a la dualidad entre «voluntad» y «representación», Nietzsche juega esta dualidad basándose en dos conceptos conjugados: la VP y el ER. Con ello nos muestra, de un lado, la VP como voluntad de desarrollar las capacidades de cada uno, desde su grado de aceptación y mejora de estas capacidades para ser un intérprete, un instrumento de esas mismas capacidades o potencias del espíritu, en tanto que espíritu libre liberado de su «*principium individuationis*». Y, de otro lado, un conjunto de representaciones de todo lo finito, limitado, contingente, como el conjunto de todo lo inmanente que es el ER, como aquello contra lo que tendría que luchar la encarnación de esas fuerzas y potencias, el fuerte instinto creador del artista, para sobre-potenciarse y crear la obra eterna y universal desde la VP como arte del individuo creador.

Este posible modelo de una humanidad otra, el SH, que construye Nietzsche con su perspectiva conjugada con la VP y el ER, no sólo critica la psicología del artista, a la que hace referencia explícita en estos fragmentos de *M.A.B.M.*, sino que se quiere proponer como modelo de su nuevo hombre superior, el *artista total* que se mueve en la vida, concebida, a su vez, como *sentido de la Tierra*. Al modelo de artista creador (re-creador), al modelo de filósofo del futuro, tentador, experimentador y constructor de nuevos valores, e incluso, según él, de *nuevas religiones*, en el remoto caso de que la idea de ER se pueda convertir en un nuevo dogma ateológico, basado en una fe no racional, a estos nuevos modelos de *artista total* y de *filósofo del futuro*, los cuales se recortan sobre la figura mítica de Zaratustra, modelo frente a las imágenes que le continúan en el tiempo, que aparece como el inaugurador de este nuevo modo de ser, es a los que se refiere en las últimas obras, tales como *M.A.B.M.* y *O.I.*

La evidencia de que este *demasiado tarde* no es sólo una característica de los artistas, sino del *hombre superior* en todas sus dimensiones y modos de

plasmación. Esta expresión se encuentra en el aforismo 205, donde enlaza los contenidos de los aforismos siguientes relacionados con la pregunta «¿Qué es aristocrático?», ya planteada en la primera parte de *O.I.*, que se refería al sabio del conocimiento objetivo y desinteresado, es decir, al modelo inaugurado en la filosofía por Sócrates.

«Los peligros que amenazan al desarrollo del filósofo se han multiplicado hasta el punto de hacernos dudar de que tal fruto pueda llegar a la madurez. La explicación de la ciencia, la complicación de su edificio se ha acrecentado; al mismo tiempo se ha acrecentado para el filósofo la tentación de abandonarse al curso de su aprendizaje o de permanecer fijo en su punto o «especializarse» en cierto modo. Por consiguiente, no llega jamás a la cima que le permitiría dominar un vasto horizonte y abarcar con una mirada todo lo que se halla por debajo de él. O bien llega demasiado tarde cuando su juventud y su pleno vigor han pasado, después de haber perdido su integridad, su finura, su pureza, de modo que sus opiniones de conjunto, sus juicios no tienen ya gran significación»<sup>220</sup>.

En esta enunciación empieza a exponer en qué consiste ese llegar «*demasiado tarde*. Y lo hace criticando el valor de los sabios anteriores, considerados como filósofos, frente a su modelo de *filósofo del futuro*, que, como decimos, se basa en el modelo del Rafael en el arte como la plasmación, en un modelo estético anterior a Nietzsche y a su Zarathustra, de la encarnación de la VP como arte apegado a los valores de la finitud y limitación de lo inmanente.

A su vez, Nietzsche enlaza el contenido de estos aforismos, en los que habla del *peligro del sabio*, con los contenidos del libro que publicó a continuación: *O.I.*, porque en éste se habla del «Problema de Sócrates», quien valoraba la vida con melancólico juicio pesimista y, por ello, prefirió la muerte, a la que consideró el remedio para la enfermedad de la vida<sup>221</sup>.

Si tenemos en cuenta que Nietzsche, desde la figuración de Zarathustra en *A.H.Z.*, estaba buscando la posible encarnación de su modelo de *filósofo del futuro*, no nos podemos extrañar de que sus últimos libros publicados traten de

---

<sup>220</sup> NIETZSCHE, F., *M.A.B.M.* Aforismo 205 «¿Qué es aristocrático?».

<sup>221</sup> Ver nota 90 a un fragmento de *Fedro* de Platón en p. 92, Cap. 3, Apdo. 3.4. «Instante y eternidad»; «La carga más pesada», de la presente tesis.

esta cuestión: ¿Cómo encarnar en un tipo superior los valores dados por Zaratustra sobre la aceptación del ER y, al mismo tiempo, del *así lo quise* en lugar del *fue*?

Por ello, si hacemos una semblanza en sus últimos libros posteriores a *A.H.Z.*, nos encontramos, primero, con que en *G.M.* da lugar a un estudio de toda la Historia de la Humanidad partiendo de los valores morales y tomando como criterio valorativo la aceptación o no de lo inmanente y lo contingente, lo finito, sin tener por ello que llegar a aceptar la dicotomía entre «lo bueno» y «lo malo» en sí. Segundo, en *M.A.B.M.* explora la vertiente psicológica, subjetiva de este nuevo tipo, el nuevo modelo del *artista total*, del Rafael del futuro. Tercero, en *O.I.*, libro inmediatamente posterior, critica los modelos anteriores del «sabio» basados en el pensamiento objetivo y desinteresado, inaugurado por Sócrates, rechazando el modelo dualista de «mundo verdadero» versus «mundo aparente» que estableció Platón, al igual que en el anterior libro condenaba el dualismo moral. Cuarto, en *A.C.* analiza el modelo del «santo» desde Jesús de Nazaret y sus implicaciones en relación con el Antiguo y el Nuevo Testamento. Por último, incluso los textos sobre Wagner, que no llegó a publicar en vida, son parte de esta *transvaloración* de los hombres superiores respecto de su modelo futuro como parte de su proyecto global de *la transvaloración de todos los valores*.

Este concepto de llegar *demasiado tarde* guarda, pues, una relación crucial con la nueva valoración del tiempo traído por el ER. Mediante ella, los seres humanos tendrían que valorar el tiempo conforme al «*así lo quise yo*», es decir, a la plena aceptación del instante, y no del «*fue*» como aquello que sucedió. Dicho en otras palabras, se trata de una *nueva manera de concebir* el tiempo, porque, en efecto, ya no se trata del tiempo cronológico que estaba en el *cargar* desde la memoria y la imaginación en la figura del camello, ni del tiempo diacrónico del *luchar* de unas generaciones contra las anteriores, propio de la figura del *león*, ni siquiera es esa eternidad de lo sincrónico en los relatos, de aquello eterno y universal que quería conservar a toda costa la veneración de la figura del camello, es decir, del tiempo del *Aión* como lo eterno presente en la relación entre pasado y futuro, sino de un tiempo distinto: el del *Kairós*, el tiempo con el que juega y que es el «*Zeus Paidos*» de Heráclito (a pesar de que

Heráclito lo llamara «*Aión*», ya que ha sido la tradición platónica y metafísica la que ha terminado por vincular *Aión* con la eternidad supratemporal, trascendiendo del tiempo interno y terrenal).

Por lo tanto, hay que realizar una doble tarea. Primero, acabar con el malentendido de pensar *Aión* como la «eternidad platónica» y volver hacia la recurrencia del tiempo cíclico como ER. Y, en segundo lugar, rescatar el tiempo de la actualidad como tiempo del instante (*Augenblick*), como un tiempo libre de culpabilidad, el tiempo del *Kairós*. Éste es el tiempo al que se ha de aferrar y tiranizar como «Instante», al que ha de utilizar como su instrumento aquel nuevo Rafael como *artista total* o *filósofo del futuro*, que quiera llevar su pensamiento hacia la expresión plena de sus capacidades y potencialidad, esto es, las *quinientas manos* como infinitas manos que aseguren, desde los golpes imprevistos del azar y el destino, lo imprevisible, el *albur*, la posibilidad de transmitir su mensaje, y en este caso específico, revivificar lo dicho por Zaratustra- Nietzsche: «lo que vivas, vívelo en eterno retorno».

Nietzsche supone la muerte temprana de Rafael como una muerte en el tiempo oportuno, ya que, aunque muriese joven, estaba maduro para contemplar el esplendor de su obra realizada. En cambio, Sócrates llegó demasiado tarde con su concepto de saber objetivo y desinteresado sobre el mundo, y, por ello, murió demasiado tarde. Jesús murió demasiado pronto como para haber podido tomarse con humor su propio mensaje y no haber tenido que morir por él. También Wagner, según Nietzsche, murió demasiado tarde, cuando ya el contenido de sus mejores obras se había marchitado y su pensamiento había regresado al recurso del panegírico sobre lo trascendente, al que había dado la espalda, precisamente, en la juventud revolucionaria de su carrera.

El «*demasiado tarde*» es, por tanto, una imagen, una metáfora sobre la relación entre el autor y su obra, sobre el contenido nihilista de ésta en relación con la valoración que establece Nietzsche en función del grado de *voluntad de poder* con el que valora a cada uno de estos personajes históricos.

Siguiendo esta genealogía del tipo de muertes de los personajes famosos, si damos un vistazo a la relación entre la vida y la muerte de los tipos superiores de la historia de la humanidad, (tal como ya hicimos en la Introducción de la tesis) encontramos una progresión en ese enfrentamiento del pensador con respecto a su época. Es decir, se da un enfrentamiento, en el modo en que cada uno de ellos fue intempestivo, modo que está fundamentado en la perspectiva (*Weltanschauung*) de cada época histórica respecto a cada pensador, y en la que se puede incluir también la propia vida y muerte de Nietzsche.

Sócrates, modelo del pensador objetivo y desinteresado, que preguntaba por el qué de las cosas, terminó muriendo a mano de las autoridades políticas de su tiempo. En el juicio a Sócrates, son un político, un sofista y un poeta los que juzgan su intento de democratizar o hacer común la enseñanza de la virtud como algo contrario a los valores tradicionales de la ciudad, esto es, a los valores aristocráticos de unos pocos, de aquellos que eran enseñados por profesionales, tales como los poetas, los sofistas (o los retóricos) y los políticos.

Es la inteligencia práctica de la ciudad, basada en los valores de lo aristocrático, la que juzga y condena la impiedad de Sócrates por querer poner los valores en relación con las cosas, con aquello que se suponía lo más bajo, el *qué de las cosas*, al ponerlas al mismo nivel de lo que se consideraba lo más importante desde la razón práctica en su aplicación en la ciudad, esto es, el uso de la política y la transmisión de la virtud.

Jesús, el modelo del santo, del espíritu religioso, basado en el amor universal, es juzgado dentro de la sociedad sacerdotal judía por no seguir las tradiciones y preceptos de dicha religión. De hecho, la autoridad civil romana, que es la que desde su posición como dominador en cuanto potencia extranjera de ocupación tiene la prioridad en juzgarle, considera que no es reo de ningún delito, ya que no niega dicha autoridad militar. Y es más, el representante de esa autoridad, Pilatos, pregunta, según la forma clásica devenida en Roma del seguimiento del objetivismo socrático: « ¿qué es la verdad? », lo que venía a decir: ¿Cuál es tu verdad? ¿En qué modelo de verdad basas los fundamentos de tu palabra?

Pilatos, al ver que se trata de una lucha relativa a la ortodoxia de las creencias del pueblo al que han dominado, relacionada con lo que es verdad desde lo trascendente, basándose en algo tan extraño para los romanos y los griegos como un único Dios, un dios monoteísta, deriva el juicio a las autoridades religiosas. Jesús, como si de un hereje se tratara, es condenado sin posibilidad de escapatoria, porque la propia lógica del sentimiento de libertad e independencia de ese pueblo, invadido por otra potencia, le lleva a pedir la liberación de Barrabás, el líder de los independentistas en contra de los romanos.

Esta forma de ortodoxia cristiana, que relacionada con el seguimiento del pensamiento religioso de Jesús, funcionará como una nueva ortodoxia religiosa basada en una Teología de lo trascendente, durará más de mil años. Para entonces, al menos dos sabios del Renacimiento italiano: Giordano Bruno y su primo lejano, Galileo Galilei, siendo más sabios y científicos que religiosos, serán juzgados también como herejes por sostener teorías que, de una u otra forma, resultaban contradictorias con respecto a la ortodoxia religiosa tradicional cristiana. Bruno, el más religioso, terminará en las llamas de la hoguera tanto por sus ideas cosmológicas, revolucionarias en su tiempo, como por sus diatribas en contra de la jerarquía sacerdotal cristiana, semejantes a las de sus contemporáneos: los reformistas Martín Lutero y Calvino. En cambio, Galileo, más científico y también más práctico, abjurará de sus teorías heliocéntricas, aunque, si tenemos en cuenta la leyenda popular, más tarde añadirá *«eppur si muove»*, frase que, de por sí, supone un gesto que, aun tratándose de una invención popular, revela algo decisivo.

Es algo decisivo porque a partir de ahora ya no va a ser la lucha, el enfrentamiento directo entre la visión de la trascendencia teológica, admitida por la ortodoxia religiosa del monoteísmo cristiano, y la visión ascendente en la historia de lo contingente e inmanente, contemplado desde los ojos de la nueva ciencia moderna. En efecto, desde ahora, se dará, más bien, un doble lenguaje, un doble pensamiento que afirma y niega a la vez lo mismo. Uno, desde la tradición del seguimiento del pensar metafísico y teológico de la trascendencia, otro, el de la negación de la facticidad de los hechos, vistos desde la

interpretación sobre lo constatado cotidianamente en la experiencia de lo sensible, lo finito, lo contingente, el mundo de la inmanencia. Este doble pensamiento y doble lenguaje sobre lo trascendente teológico, por un lado, y sobre lo inmanente científico, por otro, será lo que marcará toda la modernidad, es decir, casi setecientos años; y Nietzsche es otro exponente de este doble pensamiento, de este doble lenguaje.

Esto es lo que supone la abjuración de Galileo cuando añade «*eppur si muove*». El científico y el sabio no morirán en la hoguera como Miguel Server. Lo hará a manos de Calvino, o Giordano Bruno a manos de la ortodoxia religiosa cristiana católica, porque el camino del sabio, o del genio, estará surcado por otros derroteros. Ya no le llevarán a la muerte por hereje, es decir, por un planteamiento heterodoxo y respecto de la ortodoxia teológica, sino que le llevarán a ese doble pensar, a un doble valorar, a esa lógica esquizoide, alienada, entre lo admitido en público por la tradición de su época (tradición teológico-metafísica sobre lo Trascendente) y lo pensado interiormente en virtud de la experiencia individual de lo inmanente, finito y limitado. Por eso, al abjurar de su teoría heliocéntrica sobre el universo, pero a renglón seguido añadir «*eppur si muove*», Galileo estaba mostrando una doble lógica: la lógica oficial y la extraoficial, la de la Teología de lo trascendente, admitida por la tradición de la ortodoxia cristiana como algo que se puede expresar hacia el exterior, y la convicción íntima y personal, basada en su experiencia como científico. en relación con lo finito y limitado en tanto que inmanente a la naturaleza de todos los seres.

Por tanto, el peligro del filósofo y del sabio ya no radica en que puedan ser considerados herejes y muertos por ello, sino en terminar convertidos en especialistas del saber teórico, alejandrino, procedente de la objetivación del saber socrático. Así, como hemos visto en el texto, sus juicios sobre los asuntos concretos de la existencia terminan por no tener ningún valor para la vida, y, en el caso de que se tomen en serio el *Juego del mundo*, es decir, la existencia tanto en lo teórico como en lo práctico, acaban por volverse locos, enajenados, extrañados de sí mismos.



El *caminante solitario* pierde el rumbo al perderse en el interior de su propio *laberinto*, al que le conduce la colisión de ambas posturas, la externa y la interna, esto es, el pensar desde lo trascendente como tradición teológica y metafísica y el pensar sobre lo inmanente a partir de la experiencia que trae consigo la nueva ciencia moderna. Este doble pensar, en el momento mismo de su eclosión como pensamiento, termina por autodestruirse en la lucha intempestiva contra la tradición teológico-metafísica de su tiempo, lo cual es el camino del nihilismo (el camino que resaltaba ya en *C.I.*, en la Segunda Consideración «De la conveniencia y los inconvenientes de la Historia para la vida»<sup>222</sup>).

Aquí hay, al menos, dos enfrentamientos fundamentales: el enfrentamiento entre lo teórico y lo práctico, y el enfrentamiento entre lo público y lo privado. Tal enfrentamiento tiene como base la dicotomización del mundo, los «dos mundos» platónicos, que en la modernidad filosófica enfrentan a la tradición metafísica de la Trascendencia y a la nueva ciencia basada en la inmanencia de la Naturaleza.

Este camino de la enajenación de sí mismo es el camino de Nietzsche, como también lo fue de Hölderlinn y de von Kleist<sup>223</sup>. Ellos fueron sabios modernos, nacidos de la confrontación kantiana entre el mundo inmanente de lo constatado por la ciencia y el pensar de lo contingente, sumido, a su vez, en la tradición metafísica y teológica. Éste es el avatar de Nietzsche, al que quiso conjurar con esta llamada al *demasiado tarde* que aparece en los aforismos de *M.A.B.M.* y *O.I.*, comentados anteriormente.

El dominio del «*Kairós*», tiempo oportuno, azar, el tiempo de la sincronía, es lo que Nietzsche considera que es el verdadero antídoto contra el nihilismo pasivo y reactivo de su época, no sólo en términos de conciencia histórica, sino como el proceso del declinar del sol del monoteísmo cristiano, que había brillado durante casi dos mil años.

---

<sup>222</sup> NIETZSCHE, F., *C.I.* en la «Segunda Consideración: De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida».

<sup>223</sup> Consultar la obra de Stefan Zweig: *Kleist, Hölderlinn, Nietzsche o la lucha contra el demonio*.

Vislumbrar a través de la luz proyectada por Zaratustra, un nuevo modelo de temporalidad implica aferrar con las manos el tiempo propicio de la cosecha de sus ideas, de la recolección, la siega dionisiaca de su concepción conjugada, por un lado, de VP, voluntad de re-crear por encima de sí, de *pasar hacia el otro lado*, de *encaminarse hacia su ocaso* viendo la madurez de sus ideas y de su transmisión, y, por otro lado, del ER como *amor fati*, como aceptación de todo lo que ha sido, del *fue* como algo necesario para su propio surgimiento, para el surgimiento de su obra: «*Así lo quise yo*», o, al menos, así tuvo que ser para que yo sea como soy, para que yo sea quien soy<sup>224</sup>.

La lucha (*agón*)<sup>225</sup>, *la lucha de voluntades*, la *segunda Eris*<sup>226</sup>, es el valor dado a la VP. Es un valor que surge de unas fuerzas, de unas potencias ocultas, y desde el grado de VP encarnado en el artista creador, en el filósofo tentador, experimentador en pos del puro auto-transcenderse a través de sus obras y de su acción hacia un ir siempre más lejos, abriendo así los horizontes del pensar y el sentir del tipo que él mismo representa en su forma más elevada y de manera indirecta, más allá de la medida tomada como valor medio de todos los seres humanos.

---

<sup>224</sup> «*Llega a ser quien eres*» era el *dictum* que ponía sobre su obra el poeta Píndaro y del cual vemos una continuación de su mensaje tanto en Nietzsche, como ya hemos visto en el poeta español, Ángel González, ver cita 104, p. 106 del Cap. 3, Apdo. 3.5. de la Primera Parte de la presente tesis.

<sup>225</sup> «*Agón*»: (*αγών*) era como se conocía en Grecia a la lucha de los púgiles pero también tenía el significado figurado de reunión, asamblea. Así, pues significaba, la lucha, el combate, ya fuera en la acción o mediante la palabra, de aquellos que se enfrentaban entre sí en igualdad de condiciones. En este caso, Nietzsche se refiere a la lucha de grados de VP.

<sup>226</sup> «La segunda Eris» es una expresión que proviene del nombre de las *eríneas* (*Ερινεας*) que eran las diosas de la venganza en la mitología griega. La «segunda Eris», sería la Eris del *agon*, del enfrentamiento en su justa medida, el que tiene lugar en el certamen entre las mayores fuerzas y las mayores inteligencias en lucha. Ver su acepción y distinción entre Eris y «segunda Eris», así como el sentido de la dimensión *agonística* de la cultura griega, en cita supra, en NIETZSCHE, F. «El certamen de Homero», dentro de: *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Recogido en la p.564 del «Volumen I: Escritos de juventud» de sus Obras Completas, Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

## 5.2. Desarrollo analítico del ER en los aforismos de sus últimas obras

Para afrontar el estudio de las reflexiones de Nietzsche en los «*Nachtlage*» o fragmentos póstumos (es decir, en el conjunto de la obra que no llegó a publicar en vida y que no se recogió en ninguna obra definitiva), tenemos que empezar, de modo cronológico y genealógico, buscando la relación del pensamiento del ER con los fragmentos póstumos escritos desde el año 1881, año de la gran revelación del *pensamiento más profundo*.

### 5.2.1. Los póstumos de 1881- 1885

En los meses de otoño del año 1881 Nietzsche escribió una serie de textos, que darían pie tanto a la redacción de su G.C. como a un borrador de lo que sería su teoría sobre el ER.

En gran parte, la visión sobre el ER, que tuvo lugar en Silvaplana en agosto de 1881, fue vertebrada con las influencias de las teorías energetistas de los físicos contemporáneos, la teoría del conocimiento fenomenista y nominalista de David Hume y la metafísica de la diferencia de Leibniz.

Hume y Leibniz, cada uno por su lado, ya habían adelantado la hipótesis de la posibilidad de una repetición sucesiva de las existencias. Hume lo había expresado por boca de Philos, uno de los personajes de sus *Diálogos sobre la religión natural*<sup>227</sup>. (Nietzsche basará en este autor su actitud escéptica, fenomenista y nominalista, según la cual todo conocimiento se basa en un error de apreciación de la diferencia). Leibniz, por su parte, más de un siglo antes que Nietzsche (en el año 1715), había hablado de este mismo tema y así lo comenta en su correspondencia con su amigo Adam Theobald Overbeck en el texto que lleva por título: «*Apocatástasis Pantón*»<sup>228</sup> (*La Apocatástasis de todo*).

---

<sup>227</sup> Ver posteriormente la nota 247, p. 237, Cap. 6. Acerca de un texto de Hume extraído de su obra: *Diálogos sobre la Religión Natural*, en la Segunda parte de la presente tesis.

<sup>228</sup> «El 17 de junio del año 1715. en una carta de Adam Theobald Overbeck, entonces Co-Rector del Oymnasium de Wolfenbüttel. Leibniz evocaba "(su) meditación referente a la revolución o palingenesia de todas las cosas, que sería necesaria si el género humano durase

Aun cuando Leibniz no llegó a publicarlo, ni la consideró una teoría definitiva, sí tuvo en cuenta el tema de la diferencia y la mismidad. Pues bien, Nietzsche se apoyará, para concluir la posibilidad de la repetición de las existencias sucesivas, en la polémica sobre la «imposibilidad de la identidad de los indiscernibles»<sup>229</sup>.

Si admitimos la influencia de la teoría del conocimiento de Hume en Nietzsche, admitimos también que, para el segundo, todo conocimiento procede de un error basado en la generalización abstractiva, derivada del uso de la inferencia inductiva. Así, por ejemplo, «especie» o «individuo» serían errores basados en esta generalización que ve como «igual» lo que es diferente. En el caso de Nietzsche, hasta el instante es un error, aunque el más pequeño y sutil por ser el menos duradero<sup>230</sup>. Si admitimos, por otra parte, la influencia de la teoría de Leibniz sobre la *imposibilidad de los indiscernibles*, entonces toda identidad (donde «*id*» es la repetición de la entidad) resultaría algo falso. «*La coexistencia de 2 (seres) enteramente iguales es imposible: presupondría una historia de existencia absolutamente igual en toda eternidad previa*»<sup>231</sup>.

Ahora bien, si nada hay igual que sea igual a otro en coexistencia, porque todo lo que captamos como igual sólo resulta como tal debido a un fallo en nuestra apreciación, es decir, si no hay dos cosas idénticas, tal y como defienden tanto Hume como Leibniz, ¿qué es, entonces, lo igual?

Por otro lado, si, admitimos, además, el enunciado general de la teoría energetista, como así parece hacerlo Nietzsche, según el cual: «*nada se crea ni*

---

un tiempo suficiente, en el estado en que se encuentra actualmente». En Michel Fichant: «Leibniz y el eterno retorno, reflexiones sobre la idea de Apocatástasis». Universidad París- La Sorbona. Ver también con respecto al concepto de «Apocatástasis» la nota 66, p. 69 del Cap.2 de la presente tesis.

<sup>229</sup> LEIBNIZ, W.G., *Monadología*. (1715). Editorial Pentalfa, Oviedo, 1981.

<sup>230</sup> Ver en la presente tesis, nota 125, p. 123, en Cap.4, Apdo 4.1., acerca del «*error más sutil*» según Nietzsche.

<sup>231</sup> NIETZSCHE, F., O.P. "12(231)". *Fragmentos póstumos*. Primavera–Otoño 1881. Vol. II, (1875-1882). Tecnos M. 2008.

se destruye», argumento que refuerza la refutación de la *creatio ex nihilo* (argumentación dada desde Lucrecia, que acababa con todo «*Deus ex machina*»), entonces, la naturaleza se bastaría por sí misma para producirlo todo. Y no sólo como el «*Deus sive Natura*» de Baruch de Spinoza, sino también porque no podemos pensar el concepto de infinito, porque todas las combinaciones posibles son finitas, aunque no sean mensurables por el ser humano. «*Ahora se piensa que la fuerza es siempre igual y que no necesita ser infinitamente grande. Actúa eternamente, pero no es capaz de producir infinitos casos, tiene que repetirse; ésta es mi conclusión*»<sup>232</sup>.

Todo ser (ente, materia, energía, estado, relación, e incluso la interioridad de los seres vivos: las sensaciones, las percepciones, los pensamientos), todo, se repite, porque las combinaciones posibles son finitas, pero no como coexistencia, sino por existencias sucesivas.

Todo esto trastoca, trasvalora los fundamentos de la Teoría del Conocimiento: La «*differentia specialis*» que desde Aristóteles fundaba todo conocimiento, queda convertida, siguiendo la estela de Hume, en un error de apreciación. Un conocimiento es tanto más erróneo cuanto más se piensa como duradero. El conocimiento del error más sutil, por ser el menos duradero, es el *instante* (*Augenblick*), que significa, literalmente, un «abrir y cerrar de ojos», un parpadeo, la cesura en el tiempo en el que vemos algo y en el cual se produce el cambio mínimo en la presencia de la cosa, que dura la impresión momentánea del *aquí y ahora*.

La teoría del conocimiento en Nietzsche se construye partiendo de ese *mínimo error* que es el «instante», generando así una proto-fenomenología inconsciente y latente. Nos atrevemos a llamarla «proto-fenomenología» porque Husserl todavía no había formulado su teoría sobre la Fenomenología y, además, porque Nietzsche seguía una orientación contraria a aquél: no buscaba las cosas en su «*ser-en-sí*», porque consideraba que se trataba de un «fantasma» de la teoría del conocimiento kantiano.

---

<sup>232</sup> NIETZSCHE, F., *O.P. Fragmentos postumos* “11(269)” Vol. II (1875-1882) Tecnos M, 2008.

Pero esta *proto-fenomenología del instante*, u *ontología del presente*, como prefería llamarla Martin Heidegger, tiene como objeto la captación de la estructura interna del *instante* en el modo de darse como *presencia* ante nosotros: la presencia menos duradera y más sutil a partir de la cual construir el marco de relaciones del conjunto de lo existente a través del devenir y, como conjunto del devenir, como «Tierra».

Este «Todo-Uno», universo «Tierra», es algo más que infinito: es *indefinito*, puesto que sus posibilidades, aunque no son mensurables, son limitadas tanto espacial como temporalmente. Por ello, toda fuerza, la «*Voluntad de Poder*» como aquello que *puede* ser, como el conjunto de las posibilidades dadas que pueden repetirse, también es finita y limitada.

Esta fuerza como «VP» pugna por salir del conjunto del «Todo-Uno», que es la inmanencia de todo lo existente. Esto supone el *Juego del mundo*, que en el ser humano se realiza mediante su consciencia de *estar-en-el-mundo*, presente en relación a los demás seres, lo que le lleva a un movimiento de *auto-trascendencia* en una dirección que dirige a querer ir *más allá* de lo inmanente, «más allá de la *Fisis*» (*Μετα τα Φυσικά*).

Así, todo conocimiento alimentado por la *Voluntad de Poder* está orientado a la *voluntad de verdad* en el ser humano, por lo que tal *voluntad* quiere salirse de la existencia co-presente para elevarse al dominio de lo Trascendente, lo duradero, lo eterno, lo contrario a la presencia actual en el *instante*.

Nietzsche, al contrario que este conocimiento de lo trascendente, se basa en ese conocimiento del mínimo error posible y la menor duración posible como único modo de llevar a cabo un conocimiento que sea *autotrascendente*, porque realiza la *voluntad de verdad* del ser humano. Pero con su conocimiento se trasciende al propio ser humano, pues aguanta el *mayor peso de verdad posible*, esto es el *páthos* que reivindica Nietzsche para el hombre a fin de salir del nihilismo pasivo, la exigencia de la existencia de la mayor cantidad de error

posible, para soportar esta *carga* del instante con el fin de aliviar, de hacer leve, el peso de la «Tierra». Éste sería el *peso moral* específico de cada instante.

Por tanto, en un universo limitado en sus posibilidades, la recurrencia de su devenir es completamente *inocente*. El universo no tiene tampoco ninguna finalidad; no hay Teleología en la naturaleza, pero tampoco hay posibilidad alguna de conocer íntegramente la naturaleza, y, por ello, tampoco de salirnos de ella, trascendiendo *metafísicamente* su inmanencia para conocer el mundo de lo duradero, lo eterno, la Trascendencia.

Lo que nos queda, según Nietzsche, es *auto-trascendernos* gracias a la *voluntad de verdad*, asumiendo nuestra imposibilidad de trascendernos en una instancia superior de conocimiento. Lo que nos queda es asumir el *peso* del instante, su necesidad y su posibilidad como fundamento de nuestra libertad, que no es otra que la asunción de que *libertad y necesidad* son una y la misma cosa.

Desde la óptica del conocimiento del instante, el universo resulta ser, tal y como Heráclito lo pintó, un universo sin «*Logos*», esto es, un conjunto de desperdicios movidos por el azar, un caos sin principio ni fin, un cúmulo de elementos diferentes y dispersos que se mueven azarosamente en el espacio y el tiempo<sup>233</sup>.

En ese espacio-tiempo indeterminado y de la mayor incertidumbre se puede dar lo que los epicúreos, entre ellos Lucrecio (siguiendo a los atomistas, pero afirmando una instancia de libertad en el universo), llamaban «*clinamen*»<sup>234</sup>, que es la mínima variación en la trayectoria de los átomos que hace cambiar su relación con los otros átomos, dando lugar a los grados de libertad dentro de la materia. Pues bien, algo así se podría suponer en la repetición de las existencias sucesivas en los sucesivos ciclos, es decir, un elemento impreciso, algo que hace

---

<sup>233</sup> Heráclito en el Fragmento B.124, recogido por Teofrasto, en Dills- Kranz: «El universo más hermoso sin logos, un montón de desperdicios reunidos al azar».

<sup>234</sup> Lucrecio en *De Rerum Natura* utiliza este concepto que significa: inclinación y desviación para aplicarlo a la trayectoria posible de los átomos, de cada átomo, mostrando una cierta libertad en un mundo determinado pero aleatorio.

que, azarosa y necesariamente a la vez, se produzca una combinación distinta en las relaciones de los seres, aunque no es del todo seguro que así lo pensara Nietzsche.

Pero, por otro lado, aunque Nietzsche hable de un retorno de lo mismo, lo que reforzaría la posición *actualista*, en la interpretación del ER, frente a cualquier posibilidad de sostener un *clinamen* o grado de libertad en la fatalidad y azar del universo, hay que tener en cuenta que él tiene la constancia de que «lo mismo» siempre es diferente, porque «lo mismo» es sólo un error de apreciación de nuestra percepción. Lo cual significa que lo que retorna es siempre, en relación con el instante (*Augenblick*) y con el tiempo del *Kairós*, una combinación diferente, un *clinamen* (como pensaba el epicúreo Lucrecio) o *haeccitus* (tal como pensó la cualidad del acontecer, «*haeccitus*», Duns Scoto<sup>235</sup>).

En resumen, podría sostenerse la posibilidad de que un acontecimiento distinto que difiera de los otros por la fuerza del azar-necesidad, de algo que para nuestra óptica humana, nuestra perspectiva *antropométrica*, es decir «a la medida del hombre», desde nuestra percepción de la existencia, resulte diferente, pero que en el cómputo general del universo *indefinito* de la «Tierra» fuera algo que tal vez ya ocurrió.

En todo acontecer, que no es otra cosa que un devenir múltiple y diferido en el tiempo, hay dos dimensiones fundantes: la dimensión espacial y la dimensión temporal como el conjunto de la perspectiva desde la que se observa. Ésta es la aportación fundamental de Nietzsche: advertir que es la *perspectiva* la que construye no sólo nuestro presunto conocimiento en relación con el marco espacio-temporal, como ya pusiera de manifiesto Kant, sino también el propio mirar a las cosas, según como nosotros las vemos, lo cual hemos podido observar en la necesidad de presentarnos a *los hombres superiores* en la Cuarta Parte de *A.H.Z.* Así es, o, al menos, así nos resulta posible a nosotros pensar

---

<sup>235</sup> «*Haeccitus*» para Duns Scoto era la última realidad del instante presente, ya que sólo se expresa el individuo. En el siglo XX, Gilles Deleuze tomará este concepto para plantear la cualidad del «aquí y ahora» como intensidad, cualidad de cada instante vivido por cada ser.



dicha perspectiva, transida, atravesada por los grados o *quantum* de VP, desde los cuales se interpreta el mundo que nos rodea.

Sólo pensando hasta sus últimas consecuencias este fenomenismo del conocimiento de aquello que no puede ser conocido, pues siempre difiere y es diferente (el *instante*, como la cesura, el corte de toda continuidad posible), podemos pensar la recurrencia de la idea o pensamiento del ER como un pensamiento idéntico a sí mismo en sucesivas existencias, separadas entre sí por espacios y tiempos indeterminados, y sin embargo sucesivos, desde la instantaneidad del tiempo. Un instante sigue a otro; pero la idea de eterno retorno se repite en unas distancias en las que media sólo el instante, al igual que el tiempo que se supone media entre una existencia y otra. Es este el instante que media entre una vida y otra, entre el final de una existencia y el comienzo de otra; pero no visto como un ciclo de reencarnaciones ni algo similar, en un sentido místico, sino como una medida mínima de la existencia.

Lo que verdaderamente podría repetirse, porque de ello sí tendríamos una constancia, que es nuestra consciencia, es la *intensidad* en el sentir de los seres y, en el caso de los seres humanos, los pensamientos.

El «ER» sería una *larva* de pensamiento, un pensamiento más entre todas las posibilidades de pensamientos que alguna vez hayan sido pensados. Así, aunque Anaximandro, Heráclito, Empédocles, Platón, Lucrecio, la *Stoa*, Leibniz, Hume o Schopenhauer fueron también intérpretes de este pensamiento, dando su versión y aportaron algo en su favor o en su contra, sólo Nietzsche es el intérprete del pensamiento en su mayor grado de *Voluntad de Poder* como *voluntad de verdad*, en lo que él llamó: El instante en que confluyen *mediodía* y *eternidad*».

Ese *Mediodía* se concibe como tal, porque es el momento de la mínima *sombra*, del mínimo error, el instante, el conocimiento con el mínimo error posible, dado que su duración es también la mínima. Es *eternidad* porque el instante retorna una y otra vez, igual que retornan las posibilidades, las combinaciones a las que envuelve como contenidos de un mismo continente: los seres, sus

estados internos y el propio pensamiento de que todo retorna por toda la eternidad.

Hume y Leibniz, uno desde el empirismo y otro desde el racionalismo, si bien concibieron la hipótesis de la recurrencia de las existencias sucesivas, también la rechazaron. El rechazo de Hume se debió a su aproximación a la teoría newtoniana del tiempo y el espacio homogéneos de la *gravitación universal*, que le llevó a desestimar la posibilidad de un universo finito con un limitado número de átomos, tal y como afirmaba su personaje Philos. Hume siguió la teoría atómica de los epicúreos y la del universo infinito y homogeneizado del espacio absoluto de Newton.

En cuanto a Leibniz, su teoría de la Salvación universal de la Humanidad le llevó a desestimar la recurrencia de la repetición de las posibilidades de variaciones idénticas en tiempos sucesivos. En esto le sucedió lo mismo que al pensador paleocristiano Orígenes, quien había rechazado la hipótesis de la «*Apocatástasis*» de los estoicos romanos por considerarla incompatible con la salvación cristiana<sup>236</sup>. En el caso de Leibniz, esta consideración se prolonga hacia el concepto de «progreso» autodirigido, ya que, si se diera un eterno retorno de todo lo existente, no habría un progreso en la Humanidad, puesto que todo se repetiría y no podría existir un desarrollo, un desenvolvimiento racional de las «mónadas», los átomos metafísicos que configuran, según Leibniz, el universo. Por lo que Leibniz sustituyó el ER por el «principio de razón suficiente».

En ambos pensadores encontramos que es un elemento de otra disciplina el que los aparta del pensamiento del ER. En el caso de Hume, la Física-Matemática de Newton, en Leibniz, la teoría teológica de la Salvación. Nietzsche, tomando como raíz el pensamiento de ambos, filtrado a su vez por Arthur Schopenhauer (como filtró también el pensamiento de Kant y de Hegel), llega a su convencimiento de la existencia del ER.

---

<sup>236</sup> Ver nota 66, p.70, Cap. 2, de la presente tesis, sobre «*Apocatástasis*», nota 228, pp.209-210, Cap.5, en este mismo apartado.

En un principio, cuando Nietzsche toma como modelo de comprensión de la naturaleza de lo existente (la vida) a las ciencias físico-biológicas, el ER aparece como una concepción de tipo *biológico-natural*, esto es, una concepción que afirma la inmanencia de lo existente. Posteriormente, con la crítica a la Teología y a la teoría de la salvación cristiana de los autores críticos con Hegel, ya no presentará el ER como una concepción únicamente de tipo biológico-natural, sino como una alternativa al *modelo onto-teo-teleológico* de la Teología y la Metafísica tradicionales, y ello en combinación con la VP como voluntad de sobre-potenciación (versión que el hizo de la «*voluntad de vivir*» de Schopenhauer). Así, el ER se presenta, finalmente, como una decisión del pensamiento y de la voluntad, que quiere conseguir la eternización del instante como inserción en un tiempo cíclico de la naturaleza y un tiempo mítico de la invención humana, un tiempo que eleva al ser humano a ser algo más que humano, a convertirse, por el proceso de la auto-trascendencia, en algo cercano a una obra de arte, a algo que resulte inmortal en el recuerdo.

En consecuencia, este ER, tanto en su vertiente de ER de lo biológico como seguimiento de las ciencias naturales, como en cuanto modelo alternativo a la onto-teo-teleología tradicional, fundamentándose en la Inmanencia, resulta ser el fruto de una triple necesidad: (1) De invalidar cualquier criterio de Trascendencia, infinitud y eternidad, procedentes de los *trasmundos* de la Teología cristiana; (2) de reconstruir desde las ciencias naturales, el devenir de la inmanencia como ER de la naturaleza: «la Tierra», y (3) dar un fundamento a una ética cercana a una estética, consistente en *ser fieles a la tierra*, eternizando el instante presente desde la base de la auto-superación como VP, presente en el ser humano como auto-trascendencia por medio de sus obras. Es esto a lo que llamaremos a partir de ahora, como *corazón* y núcleo del pensamiento del ER: «autonomía cósmica del universo».

Dicha concepción del ER como «autonomía cósmica del universo» respecto de cualquier idea de Trascendencia, de la que pudiera considerarse dependiente, supone, a su vez, la superación de las concepciones cíclico-cosmológicas de los griegos, ya que reúne también las cosmovisiones de los

autores modernos en la síntesis de una unicidad del universo basada en la multivocidad de todo lo existente.

### 5.2.2. Los póstumos de 1885-1888

Desde la fecha de publicación de *G.C.* y *A.H.Z.* hasta el 1888, año en el que termina de publicar los últimos textos en vida, gran cantidad de manuscritos no llegaron a ser publicados por Nietzsche ni incluidos en las obras que se publicaron después de su muerte: *M.A.B.M.*, *G.M.*, *O.I.*, *A.C.* y *E.H.*, a las que habría que añadir los dos textos escritos contra Richard Wagner: *Nietzsche versus Wagner* y *El caso Wagner*, publicados tras la muerte de Nietzsche.

Como el conjunto de su obra y de sus manuscritos inéditos pasó a manos de su hermana Elisabeth Förster Nietzsche, hasta los años 50 del siglo XX no se pudo reparar en las tergiversaciones que ella, junto con el discípulo y amigo de Nietzsche, Henrich Kosseltitz, llamado por él: «Peter Gast» (*Pedro el huésped*) y los partidarios de Elisabeth, cercanos al ámbito nacionalista alemán, habían realizado sobre la obra de Nietzsche. Sobre esto se puede argumentar que se llegó a publicar un libro llamado: «*La voluntad de poder*» (en 1901), que había sido proyectado por Nietzsche en vida, pero que nunca llegó a estructurar de forma definitiva para su publicación. En él se utilizaban los textos del filósofo para justificar las ideas del nacionalsocialismo alemán.

Aunque éstos son *terrenos pantanosos*, intentaremos ir hacia las fuentes más fidedignas y críticas: las ediciones de los escritos póstumos traducidos basándose en la obra recopilatoria de Giorgio Colli y Mazzino Montinari (a partir del año 1967), para bucear en los inéditos de estos últimos años de su vida y encontrar aquellos textos que pudieran arrojar luz sobre el sentido del binomio ER y VP.

A este fin, vamos a estudiar uno de los fragmentos más importantes de la monumental obra que Nietzsche pensaba realizar con dicho nombre de «*La voluntad de poder*», siguiendo la recopilación de Colli-Montinari. (Nietzsche realizó varios esquemas de ella, pero no llegó a publicarla y ni siquiera construyó

un esquema definitivo sobre la obra). En ella figura como texto 38 (12), y bajo el título: «¿Y sabéis qué es para mí “el mundo”?»:

«¿Os lo tengo que mostrar en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin principio ni fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que sólo se transforma como un todo inmutablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento, sin ingresos, envuelto por la «nada» como su límite (...). Éste es mi mundo dionisiaco del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse a-sí-mismo, el mundo del misterio, de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y el mal, sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo. ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más escondidos, los más fuertes, los más intrépidos, los más sombríos? Este mundo es la **voluntad de poder- ¡y nada más!** Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder -¡y nada más!»<sup>237</sup>.

En este fragmento podemos ver claramente cómo Nietzsche unifica buena parte de sus conceptos más importantes: el *eterno retorno* del *anillo* y del *círculo* (de *A.H.Z.*); el *más allá del bien y del mal* de la obra del mismo título, que aparece como «inocencia del devenir» en *A.H.Z.*; los conceptos clave de la teoría del energetismo de la Física de su época (*conservación de la energía, transformación de todo lo existente*) tratados asimismo como: «doble voluptuosidad», consistente en: «crearse-a-sí-mismo» y «destruirse-a-sí-mismo», y transfigurados como *lo*

---

<sup>237</sup> NIETZSCHE, F., (38.MPXVI 1ª MP XVI 2ª. Mp XV 2b. Junio- julio 1885) En *O.P.* Traducción para la editorial Tecnos de la obra recopilatoria de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. «Und wißt ihr auch, was mir „die Welt“ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehernen Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Gränze,...): diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtesten? — Diese Welt ist *der Wille zur Macht — und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!» KGW="VII-3.339"; KSA="11.611". (Las cursivas son nuestras). Muchas interpretaciones sobre la prioridad dada por Nietzsche en esta última etapa de su pensamiento a la VP se han basado en este texto. Entre ellas, la interpretación de Heidegger. *Nietzsche I.*, p. 397. Traducido al castellano por Editorial Destino, Colección Áncora y Delfín, Barcelona, 2000.

*dionisiaco*; y todo este *mundo dionisiaco* como aquello que está envuelto en «la inocencia del devenir» y la transformación en ER.

En este fragmento, la VP pasa a tenerse en cuenta como el contenido de todo lo existente. Si lo recordamos, a lo largo de su *A.H.Z.* se refería solamente a los seres vivos y en la *G.C* (§ 310: «Voluntad y Ola»), sobre todo al hombre. Aquí, la VP pasa de ser vista como contenido, desde lo biológico (*A.H.Z.*) o desde lo antropológico (*G.C.*)- a configurarse también como continente, como ya lo era el ER. Así, la VP se hace visión del *mundo* («*Weltanshaung*») y se convierte en el concepto omniabarcante de *lo dionisiaco* en ER. La VP junto con el ER se constituye como el doble concepto conjugado de la unicidad creadora-destructora de todo.

Es por esto por lo que se pueden estudiar en este texto diferentes estratos, según los distintos intereses de las fuentes y enfoques.

En primer lugar, la lectura puramente *cosmológica*, la cercana a la visión de los mundos posibles en eterna repetición o de universos atomistas cerrados, tal y como fueron vislumbrados por Hume y Leibniz, respectivamente, con sus sistemas, uno mecanicista (Hume) y el otro teleológico (Leibniz) en la Modernidad, y, por otro lado, por Lucrecio en la Antigüedad con su universo del *clinamen*. Pues bien, este universo relacional, sin *vacío*, surcado por *juegos de fuerzas* y *ondas de fuerzas*, es una concepción muy cercana al universo del energetismo e incluso al de la física postnewtoniana de Einstein y la mecánica cuántica, como «*campos de fuerzas*». Un universo que Nietzsche consideraba unificado en torno a un concepto: la VP.

En segundo lugar, la lectura *biológico-natural*. Mientras en *A.H.Z.* se tomaba la VP como algo propio únicamente de los seres vivos, en estos años posteriores trasciende este ámbito para llevarla al conjunto de toda la realidad, no sólo como el contenido del ER, en tanto que forma auténtica de la temporalidad, sino como su continente, y esto porque, al igual que el instante, también la VP es siempre distinta y siempre igual en sí misma como «VP en ER».

En este sentido podemos decir que en *A.H.Z.* la VP como contenido intensivo, ya sea como autotrascendencia de la moral en la creatividad del SH futuro, ya sea como voluntad de dominio en los *hombres superiores*, es siempre el contenido del ER. En cambio, en este fragmento de *M.A.B.M.*, la VP parece subrayar que se hace también continente. Así, en este fragmento, la complementariedad que parecía vislumbrarse en *A.H.Z.* entre VP como contenido y E.R como continente que todo lo contiene pasa a verse como *una clara hegemonía de la VP* en el modo que tiene Nietzsche de ver todo lo existente. En consecuencia, en este doble concepto de ER y VP, la VP pasa, por tanto, a ser el aglutinador de todo.

La VP también afecta a lo biológico como una fuerza que lleva a las configuraciones más complejas, a una evolución sin finalidad y sin objeto, sin meta inicial ni final. No hay teleología en la Naturaleza, ya que todo regresa, todo vuelve en ER. Es, por tanto, una evolución concebida como una *autopoiesis* de lo vivo, como VP en tanto que vida que busca auto-trascenderse, auto-superarse en sus capacidades y potencialidades; pero sin un plan final, sin una dirección determinada en este proceso. Es esa fuerza aglutinadora de la VP en un ER lo que hace que todo lo que es pura inmanencia trascienda y englobe todo lo vivo.

En tercer lugar, podemos observar las consecuencias que se derivan en el ser humano de la aceptación de esta VP en ER, es decir, a qué nos lleva concebir este mundo inmanente, surcado por *juegos de fuerza*, por una *evolución sin meta* en un *más allá del bien y del mal*. Si todo es VP, si nosotros sólo somos «*voluntad de poder- ¡y nada más!*», ¿cómo puede el ser humano vivir sabiendo que todo regresa, que lo que considera positivo y negativo sólo lo es desde su punto de vista y que todos sus valores morales son sólo costumbres elevadas a una valoración universal? ¿Cómo puede vivir el ser humano, una vez que se ha desembarazado de todo ideal de Trascendencia (Dios), trasladando la eternidad y la infinitud a los planos del tiempo en ER y del espacio finito en el que se mueve la VP? ¿Cómo poder construir una ética con esa cosmovisión de un mundo en ER de la VP, de un universo al que se puede decir «*Da Capo*», tal y como decía Zaratustra, afirmando el *sentido de la tierra* como mundo eterno y finito de la «VP en ER» y asumiendo *el riesgo de la tierra*,

esto es, la finitud y la limitación de todo lo existente en tanto que immanente («la Tierra») y en ER? ¿Cómo puede vivir el ser humano admitiendo la VP en ER, si esa fuerza que nos hace auto-trascendernos en nuestras obras como superación de la humanidad queda dentro del funcionamiento del ER? ¿Cómo superar la náusea que provoca que hasta lo reactivo tenga que volver?

Éstos son los interrogantes que Nietzsche deja abiertos, ya que en este texto tan sólo responde a la dimensión cosmológica y a la dimensión biológica, a las que hace mención explícita; y es al final del fragmento cuando pone estas cuestiones en la palestra para que nosotros las intentemos resolver, para que construyamos a través de estas cuestiones abiertas, un nuevo modo de ser del ser humano.

Este nuevo modo de ser es el que parece encontrar después de escribir la parte positiva de su discurso en *A.H.Z.*, es decir, la parte en que afirma cómo decir «*Da Capo*» a la vida, cómo afirmar el ER y la VP que están presentes en todas las cosas. A esta parte positiva sigue su parte negadora y destructora de todos los valores imperantes. En el libro que escribió inmediatamente posterior a *A.H.Z.*, en *M.A.B.M.*, expresa cómo es el ideal de su nuevo modelo de ser humano, un ser humano que ha comprendido que el bien y el mal tienen una única raíz que se basa en la naturaleza del universo y que la verdad y la apariencia son las dos caras de una misma realidad en devenir (concepto en el que ahondará en *O.I.*: «*De cómo el mundo verdadero se convirtió en fábula*»).

Es en *M.A.B.M.* donde apunta su división entre dos formas de moralidad, según su «*Randornung*», es decir, según su escala de valores, su *jerarquía*, sobre la base de la aceptación o no de un universo en ER. Estas dos formas de moral van a ser: (1) La *moral de señores*, moral creadora de nuevos valores; y (2) la *moral de esclavos*, sumisión acrítica a las formas morales establecidas (lo que tratará en el libro posterior a *M.A.B.M.*, esto es, en *G.M.*). Por ello, este *M.A.B.M.* marca, tal y como hemos señalado en el apartado anterior, la trayectoria que va a llevar su pensamiento posterior a *A.H.Z.*, adelantando el enfoque y gran parte de los temas de estas obras.



«El que se ha aplicado durante mucho tiempo, por no sé que extraña necesidad, a lanzarse hasta sus últimas consecuencias en el pesimismo y a liberarlo de la estrechez y de la simpleza de espíritu medio cristiana y medio alemana, de la que se ha visto afectado en su última manifestación bajo la filosofía de Schopenhauer; cuando se ha fondeado hasta el fondo y se ha explotado en sus últimos lugares, con una impasibilidad asiática y más que asiática, el pensamiento más negador que haya existido -más allá del bien y del mal, y no ya como Buda o Schopenhauer, bajo el afán y en la ilusión de la moral- entonces de este hecho mismo, sin quererlo, se abrirán tal vez los ojos para el ideal opuesto, para el ideal del hombre más impetuoso, más vivo, más afirmador del universo, del hombre que no sólo ha aprendido a acomodarse por completo a lo que ha sido y lo que es y a soportarlo, sino que desea volver a ver todas las cosas **tal como han sido y como son**, para toda la eternidad; aquel que insaciablemente dirige un *da capo* no solamente a si mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no solamente al espectáculo, sino al fondo del Ser que tiene necesidad de este espectáculo y lo hace necesario...¿Cómo? ¿No sería este el *circulus vitiosus deus*?»<sup>238</sup>.

Este párrafo supone un resumen de toda su trayectoria filosófica, ahondando en el pesimismo de Schopenhauer, desde *N.T.*, llevando este pesimismo hasta el extremo *asiático y más que asiático* de *A.H.Z.*, y porque afirma el ER como el *da capo* de todo lo que haya existido y la existencia misma como el *circulus vitiosus deus*, como aquel círculo de todo lo existente que quiere tener, que quiere recibir, un sentido pleno, completo, universal.

¿Qué se deriva de esta nueva moral en relación con el ER? ¿Cómo se articula esta carga negativa y negadora de todos los valores? ¿Cómo se llevan a

---

<sup>238</sup> NIETZSCHE, F., *M.A.B.M.* § 56. «Wer, gleich mir, mit irgend einer räthselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerischen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat — jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral —, der hat vielleicht ebendamt, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist, wieder haben will*, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich *da capo* rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat — und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat — und nothing macht — — Wie? Und dies wäre nicht — *circulus vitiosus deus*? KGW=VI- 2.73 ; KSA=5.75. (Las cursivas son nuestras).

cabo los modelos del filósofo-artista tentador del futuro? ¿Qué queda como fundamento del ER, como lo que lleva al pensamiento más positivo?

¿El ER es una teoría cosmológica sobre el todo? ¿Una nueva manera de concebir una nueva creencia, por ejemplo, la creencia en el regreso de esta misma existencia, y en los mismos términos, como alternativa tanto a los *trasmundos* teológicos de los premios y castigos eternos (según los monoteístas), o a las múltiples reencarnaciones (de los budistas), como también al vacío de la nada después de la vida (de los ateos)? ¿Es un nuevo modelo de valoración? ¿Un simulacro de teoría que tendría que ser pensada y re-elaborada por las siguientes generaciones?

Todas estas preguntas quedan sin respuesta, ya que Nietzsche no se preocupó de aclararlas, sino todo lo más de aumentarlas, de amplificar su repercusión sin llegar nunca a hacer una obra definitiva que pudiera resolverlas a partir de una determinación en favor de una respuesta definitiva o de disolverlas desde la aclaración teórica de sus términos.

Su teoría o experimento mental del ER y, más aún, su visión del mundo como VP en ER, o «E.R de la VP», como *mundo dionisiaco*, era más bien el modo como podía poner en relación un *nuevo modelo de la moral* por encima de los criterios del «bien» y del «mal», del altruismo o del egoísmo; y por encima de ellos porque se basaban en el símbolo de la conciencia y en la separación entre objeto y sujeto, basados en la dependencia de lo inmanente y finito con respecto de lo Trascendente teológico.

En cambio precisamente cuando las teorías de la Física (desde Copérnico y Newton), de la Biología (desde Darwin) y, finalmente, de los conocimientos psicológicos de su época (los experimentos de finales del siglo XIX, de donde procederá, el seguidor del *mundo dionisiaco* en lo psicológico, Freud), estaban ya apuntando hacia la disolución, conjunción e interacción recíproca entre tales entidades, es el momento histórico en el que Nietzsche tiene la visión de su *mundo dionisiaco* de la VP.

Con ello, finalmente, apunta a eliminar la innecesaria hipótesis de la dependencia universal de lo inmanente y contingente respecto de lo trascendente y, por tanto, a una nueva medida de lo que se podía concebir como el fundamento de la unicidad y «autonomía cósmica del universo» y del ser humano como miembro de éste, que están en una relación no de dependencia, pero sí de coopresencia con todos los seres. A su vez, todo ello está relacionado con el devenir en el espacio y el tiempo, en el que el ser humano, fiel al *corazón* autónomo del universo, quiere imponer su «anhelo de independencia» mediante la auto-trascendencia de sus obras, intentando, por su grado de VP, querer su eternización en el tiempo al quedar grabadas en la memoria para las siguientes generaciones. Hacia todo esto –afirmamos– apunta el *mundo dionisiaco* en la visión de Nietzsche.

El camino recorrido por la filosofía en el siglo XX ha sido, en buena parte, el camino de las interpretaciones que la memoria de sus textos ha señalado sobre Nietzsche, como también lo ha sido el camino de las interpretaciones de Marx o de la psicología no clínica o meta-psicología de Freud; en suma, de los denominados por Paul Ricoeur los tres grandes «maestros de la sospecha».

La interpretación de Nietzsche, en particular, va a ser fundamental para conocer los recovecos del pensamiento científico, social y político, los entramados de la recuperación o del fin de la Metafísica como disciplina filosófica así como la historia del surgimiento de las distintas corrientes filosóficas que aparecerán a lo largo del siglo XX, tales como la Fenomenología, la Hermenéutica, los Existencialismos, el Estructuralismo o la Postmodernidad.

De estas distintas corrientes y de los distintos destinos de la *interpretación* de la filosofía de Nietzsche, en particular de su intuición sobre el ER, nos vamos a ocupar en la Parte Segunda de esta tesis. Intentaremos dar una posible solución a tres bandas, teniendo en cuenta las tres influencias de las que hemos partido, es decir, de su maestro Schopenhauer, del energetismo científico y, sobre todo, de las figuras simbólicas del pensamiento de Heráclito, para indagar el origen de la idea de ER en Nietzsche y para que nos lleve a la interpretación más cercana a

lo que podría estar en el fondo de su intuición, surgida con motivo de la contemplación de esa roca piramidal en Silvaplana.

¿Podría este modelo nietzscheano de ER equipararse con el *clinamen* sobre el que escribió Lucrecio en *De Rerum Natura*? Esto supondría el modo de epicureísmo atomista más cercano al expresado por Hume por el personaje de Philos en sus *Diálogos sobre la filosofía de la religión*, e implicaría, como hemos visto en este capítulo, un antecedente de la intuición nietzscheana del ER. Quizá; pero, aún así, se trataría tan sólo de una interpretación cosmológica, cercano a la cosmología del tipo griego de los presocráticos, con lo que no incluiría las dimensiones antropológica y ontológica.

¿Cómo podría tratarse la unión del concepto de *Kairos*, como coincidencia afortunada en el instante con la «inocencia del devenir», concepto que toda individualidad fuerte y singular tendría que admitir y afirmar para poder *pasar al otro lado*, a la auto-trascendencia de sus obras en la memoria de sus contemporáneos y de los que le sucedieran? Este *Kairós*, en tanto que «inocencia del devenir», ¿sería lo mismo que el azar-albur del que hablan algunos autores tales como George Bataille en *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, y que recoge posteriormente Gilles Deleuze como *Caosmos*, pudiendose así unir el *clinamen* cosmológico y cosmogónico de Lucrecio y lo dicho por el Philos de Hume, con el albur como la casualidad afortunada, pero sin-sentido, en tanto que «inocencia del devenir»? Finalmente, ¿cómo podría entenderse el *Aión* de Heráclito, una vez liberado del peso de la tradición metafísica de la Trascendencia, dentro de una cosmovisión de un universo auto-suficiente como el que define Nietzsche a partir del ER? Estas derivas en la interpretación del pensamiento de Nietzsche sobre el ER también las trataremos en la Parte Segunda de esta tesis e intentaremos llegar a una posible conclusión en la Parte Tercera.

## **PARTE SEGUNDA**

### **GENEALOGÍA Y EXPOSICIÓN DE LAS INTERPRETACIONES SOBRE EL ER**

## INTRODUCCIÓN

Dada la complejidad ontológica y conceptual de este *laberinto circular* que es el ER, no es de extrañar que hayan surgido interpretaciones muy diferentes de este pensamiento. Hay quienes consideran a Nietzsche un narrador que revive la «insostenible hipótesis» de un mundo en idéntica repetición, tal y como lo hace Jorge Luis Borges en su artículo «La doctrina de los ciclos», dentro de su *Historia de la eternidad*.

Otros, como Martin Heidegger, fundamentalmente en *Ser y Tiempo*, creen que constituye el primer paso para salirse de la Metafísica occidental y entrar en un pensamiento sobre el Ser que vuelva a los autores presocráticos y apuntando hacia un concepto diferente de la temporalidad. Y, finalmente, hay quienes, como Gilles Deleuze, bajo el influjo de Heidegger, tomarán esta interpretación del ER como una de las más destacadas del siglo XX y lo convertirán en un «retorno de la diferencia» y del diferir del tiempo.

Ahora bien, ¿qué sentido puede tener la transvaloración de todos los valores para la vida? ¿Podría ser algo así como la variación musical de un tema, el *leitmotiv* y el arte supremo para la existencia humana, esto es, su sentido residiría en hacer soportable el peso de la existencia mediante la ficción construida, para dotar de una rutina, de unas pautas fijas, de una cierta regularidad a lo que, de otro modo, podría parecernos azaroso y caótico? En otras palabras, ¿residiría su sentido en salvar la existencia mediante la belleza, eternamente idéntica a sí misma, tal y como pensaba Platón y tal y como lo transmite platónicamente el maestro de Nietzsche, Schopenhauer?

Pero si es así, ¿qué valor tendría, interpretado desde una óptica basada en Schopenhauer, su enigma de la *Voluntad*, si contempláramos «*con grandeza*», es decir, «*cínicamente y con inocencia*», la transvaloración que pone en marcha el ER como si se tratase de una figura paradójica de la topografía

física del Caos, como «la banda de Moebius» o «el hombrecillo de Mandelbrot» que avanza reiterando, multiplicando una misma figura en todas las dimensiones, haciéndola aparecer como si se tratase de una tintura especial y saliese a la superficie lo oculto de esa figura, su contorno, a todas luces imposible, y, sin embargo, latente y patente en el movimiento en eterno retorno de su ser?

¿Qué valor tendría, contemplada *con grandeza*, la transvaloración que pone en marcha el ER? ¿Acaso no sería más que una visión místico-estética de lo que tiene, por fuerza, que volver al tiempo pasado, tal y como celebra el adagio *cualquier tiempo pasado fue mejor*? ¿No sería esta supuesta victoria contra el resentimiento del pasado la propia fuente de este resentimiento de todo lo que *fue*, ya que todo ha de volver, y, por tanto, también el resentimiento? Siendo así, ¿lo que retornaría sería el propio regreso de la existencia, en un darse siempre renovado y distinto de todos los seres, de sus estructuras y relaciones de fuerzas en lo existente, sin cambiar ni mejorar, sin progresar evolutivamente hacia formas y estructuras superiores? ¿Supondría esto que todas las formas de los seres son iguales, al menos en su posibilidad de darse infinitamente igual en el tiempo?

¿Y si se pudiera pensar en un ser humano sin finalidad, sin un sentido previo de su existencia, en un Sísifo metafísico, tal y como postula Albert Camus en su obra?

¿Y si la deshumanización, que supone una descentralización de todos los centros y voluntades de poder, no fuera sino una nueva centralidad, una antropomorfización fisiológica de todos los estímulos humanos? ¿Supondría una reducción fisiológica de los estratos ontológicos a caracteres psicológicos, o se trataría, más bien, de un afinamiento de los impulsos que subyacen en las acciones humanas y de estudiar estos impulsos (*Empfindungen*) en una determinada perspectiva? Esto equivaldría a ver la moral del ser humano como un invento (*Erfindung*), como un arte de transformación de los impulsos y una voluntad de imponer sus actos a los demás: la Moral como antídoto de un ser, de una entidad en continuo devenir, quiere imponer su visión como definitiva respecto del mundo como «voluntad de poder» (ser otra cosa, devenir y poder hacer, dar de sí,...).

Vamos a intentar responder a todas estas preguntas siguiendo un doble enfoque. En el primer apartado (A), mostraremos, atendiendo al plano temático y crítico, las posibles refutaciones del ER en relación con sus aspectos científicos, así como las interpretaciones más influyentes filosóficamente desde las perspectivas de la Antropología y la Ontología filosóficas. En un segundo apartado (B), procederemos a hacer un recorrido histórico por las principales interpretaciones filosóficas de Nietzsche y del ER, atendiendo tanto a sus textos, a los que ya hemos dedicado la Parte Primera de esta tesis, como al contexto histórico de su aparición a lo largo del siglo XX, siguiendo de este modo el método genealógico, apuntado por el propio Nietzsche



## **A) INTERPRETACIONES TEMÁTICAS DEL ER: INTERPRETACIONES CIENTÍFICAS, INTERPRETACIONES ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICAS E INTERPRETACIONES ONTOLÓGICAS**

### **6. POSIBLES REFUTACIONES CIENTÍFICAS DEL ER**

La filosofía de Nietzsche, y en particular la temática del «ER de la VP», ha dado pie a interpretaciones bien distintas. Desde aquellas que lo abordan partiendo de una perspectiva antropológica, considerándolo como una enseñanza unida a la memoria de los pueblos primitivos –tal y como hace Mircea Eliade en su libro *El mito del eterno retorno*, donde toma la idea de ER como el desarrollo de un tiempo cíclico inmemorial, que tiene como referente los ciclos de las estaciones y las revoluciones planetarias, solar y lunar, y lo coloca como fuente de todos los «arquetipos»–, hasta las que se encuentran más ligadas a los aspectos metafísicos y filosóficos de la concepción teórica de Nietzsche.

En esta parte nos referiremos a la obra de dos grandes autores del siglo XX: Martin Heidegger y Gilles Deleuze, porque los consideramos los autores que más han profundizado en los conceptos claves del universo teórico nietzscheano: el ER y la VP. No obstante, para poder entender el contenido filosófico de estos conceptos, vamos a ver, en primer lugar, un esbozo sucinto de los conceptos de ER y de VP desde la óptica de las ciencias actuales, para tratar de dirimir si es posible, desde dichas ciencias, refutar el ER. Para ello nos centraremos, primero en la interpretación cosmológica y, segundo, en la interpretación biológica.

## 6.1. Interpretación cosmológica: la conservación de la energía y la Termodinámica

La interpretación *cosmológica* del ER en Nietzsche se basa en la consideración por parte de éste, de que el universo está compuesto por seres finitos y contingentes, que tienen en su totalidad una fuerza que también es finita y contingente, aun cuando el tiempo sea, según Nietzsche, eterno. De ahí que estas combinaciones se vayan a repetir indefinidamente.

«Amigos míos, yo soy el maestro del eterno retorno.

Es decir, enseño que todas las cosas retornan eternamente, y vosotros mismos con (ellas), y que vosotros ya habéis existido incontables veces, y con vosotros todas las cosas. Enseño que hay un año del devenir, grande (,) largo (,) inmenso, al que, una vez transcurrido se le da la vuelta, como a un reloj de arena; de manera que todos esos años son iguales a sí mismos, en lo más pequeño y en lo mas grande»<sup>239</sup>.

Desde la hipótesis cosmológica, al estar el universo compuesto por un conjunto finito, todo el universo y, con ello, todos los seres, también «vosotros mismos con ellas», se repetirán inevitablemente un número infinito de veces.

Esta hipótesis de un universo finito ha sido desmentida por la Matemática y la Física, según Jorge Luis Borges en su ensayo *La doctrina de los ciclos*<sup>240</sup>. En este escrito Borges nos ofrece las claves de la contrastación de los contenidos del ER con respecto a la Física y a la Matemática.

Borges afirma que tanto la ecuación de Cantor<sup>241</sup>, en la Matemática, acerca de los conjuntos de números infinitos, como la teoría de la Termodinámica

---

<sup>239</sup> NIETZSCHE, F.: *Fragmentos póstumos*: “25 (7)” de primavera de 1884. El texto original es: «Meine Freunde, ich bin der Lehrer der ewigen Wiederkunft. Das ist: ich lehre, daß alle Dinge ewig wiederkehren und ihr selber mit —, und daß ihr schon unzählige Male dagewesen seid und alle Dinge mit euch; ich lehre, daß es ein großes langes ungeheures Jahr des Werdens giebt, das, wenn es abgelaufen, ausgelaufen ist, gleich einer Sanduhr immer wieder umgedreht wird: so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Kleinsten und im Größten». Id. VII-“25(7)”: KGW=“VII-2.6”; KSA= “11.10”.

<sup>240</sup> BORGES, JORGE LUIS: *Historia de la eternidad*. Dentro de esta obra incluyó su ensayo: *La doctrina de los ciclos*, del año 1936.

<sup>241</sup> Geord Ferdinand Cantor (San Petesburgo 1845—Halle, Alemania, 1918) fue uno de los pioneros en la investigación matemática de los números cercanos al infinito, a los cuales llamó

de la *muerte térmica del universo*, de Clausius<sup>242</sup>, basada, a su vez, en la Segunda Ley de la Termodinámica de la Física, contradicen la hipótesis cosmológica del ER de Nietzsche. Dado que Borges se apoya, para su refutación, en la teoría de la Termodinámica (física) de «la muerte térmica del universo» de Clausius y en la ecuación de Cantor (matemáticas), vamos a ver qué se afirma exactamente en ellas.

Para Cantor existe un número de partículas, cercano al infinito, que es susceptible de un número de combinaciones infinitas, con lo cual es imposible una repetición de las variaciones en la combinación de las partículas. «*El bello juego de Cantor y el bello juego de Zaratustra chocan con resultados nefastos para el juego de Zaratustra*»<sup>243</sup>. Clausius, por su parte, con la hipótesis de «la muerte térmica del universo», afirma que la cantidad de energía del universo se mantendrá constante, pero la cantidad de trabajo producido disminuirá la reserva de energía hasta llegar al equilibrio total o *entropía*<sup>244</sup>. Esto es, la energía produce trabajo, pero, dado que la flecha del tiempo es irreversible, el coste de trabajo no siempre produce energía, por lo que este proceso se da hasta que se agote totalmente, con lo que no se podría dar un retorno de las posibilidades del universo.

No obstante, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que Nietzsche negó la atomística, ya que pensaba que las fuerzas subyacentes en la materia, y no el número de las partículas, eran las que verdaderamente conferían las

---

*conjuntos transinfinitos* y construyó una aritmética basada en éstos. Se le considera el creador de la *Teoría de conjuntos*.

<sup>242</sup> Rudolf Clausius (Prusia 1822–Bohn 1888), a partir de los conocimientos sobre dinámica de fluidos realizados por Nicolas Léonard Sadi Carnot (París, 1796–1832), estableció la Segunda Ley de la Termodinámica. Se les considera a ambos los padres de la Termodinámica en la Física.

<sup>243</sup> BORGES, JORGE LUIS. *La doctrina de los ciclos en Historia de la eternidad*.

<sup>244</sup> *Entropía*: «Segundo principio de la Termodinámica, llamado asimismo principio de entropía (o transformación). Este segundo principio fue formulado antes que el primero: (...). Según el mismo, la entropía total de un sistema térmicamente aislado aumenta. Sólo si ese sistema fuera reversible, la entropía permanecería constante. Ello significa que la energía tiene una cierta dirección dentro de un sistema aislado; puede hablarse así de un principio de evolución distinto de (y según algunos, contrario a) un principio de conservación de la energía». Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*. Dentro del artículo de: «Energía». Tomo II (E-J). Editorial Ariel, Barcelona 1994.

distintas determinaciones y variaciones de los seres. El número y la casuística eran, para él, sólo un modelo del universo, hecho para un entendimiento matemático y una visión de la temporalidad basada en la abstracta espacialidad del número y el cálculo.

En segundo lugar, no podemos obviar que, aunque Nietzsche conocía la primera Ley de la Termodinámica, y afirmaba, de hecho, que el principio de conservación de la materia y la energía, según el cual *Nada se crea ni se destruye, todo se transforma*, daba razón a la impugnación de la hipótesis creacionista (*Creatio ex nihilo*), porque en un universo tal ni existía *Creatio* ni *Nihilo* —e incluso llegó a expresarlo en uno de sus fragmentos póstumos: «*El principio de conservación de la energía exige el eterno retorno*»<sup>245</sup>—, a pesar de todo, siempre tuvo su reticencia respecto de la Segunda Ley de la Termodinámica. Y esto porque pensaba que su afirmación se debía a que la ciencia física tomaba al universo como un conjunto mecánico, desde la perspectiva del mecanicismo, y esto le llevaba a considerarlo como un conjunto reactivo, lo cual estaba en contra de su perspectiva filosófica vitalista, en la que el universo, siguiendo a Heráclito, siempre estaría en un devenir constante, sin un fin. Por eso pensaba que si se acababa el universo en un estado final en el que vencían todas las fuerzas reactivas, era por un problema asociado al mecanismo, a la concepción general mecanicista, y no porque el universo fuera así. De este modo se expresa en uno de sus fragmentos póstumos:

*«Si por ejemplo el mecanismo no puede escapar a las consecuencias de un estado final (muerte térmica, según Clausius), cual el que ha trazado William Thomson (Lord Kelvin), entonces el mecanismo queda refutado»*<sup>246</sup>.

Así, las pruebas que aporta Borges para su refutación eran ya conocidas por Nietzsche, quien las consideró pruebas de la inconsistencia de la ciencia física, basada en el atomismo y el mecanicismo.

---

<sup>245</sup> NIETZSCHE, F.: En 5(54) O.P. (Verano 1886- Otoño 1887). *Fragmentos póstumos*, Vol. IV, Tecnos, Madrid, 2006.

<sup>246</sup> NIETZSCHE, F.: Ibíd. 14(188) «El eterno retorno. 3» (Primavera 1888). (Entre paréntesis nuestra aclaración de los términos usados por Nietzsche).

No obstante, la refutación de Borges parece referirse, en el fondo, a la imposibilidad de un universo en retorno por causas materiales, basadas más en el pensamiento intuitivo que en el elemento formal de las Matemáticas y la Física. Este pensamiento intuitivo nos hace ver que, siguiendo el orden de los números matemáticos, en un universo del que nos resulta imposible figurarnos sus límites, las partículas de las que estaría compuesto tendrían que ser como los números, esto es, infinitas.

Por otro lado, si la energía es constante, pero las fuerzas que la generan consumen un trabajo, por muy grande que sea el conjunto total de estas fuerzas llegará un tiempo, en un universo vasto e increíblemente grande, en que estas terminen por agotándose, ya que el universo, según el mecanicismo, es una máquina, y no existe ninguna máquina con movimiento perpetuo: *perpetuum mobile*. Por ello, este universo no podría ni volver a repetir una combinación posible de sus elementos, ya que serían infinitos, ni volver hacia atrás el tiempo, ya que el que no haya un *perpetuum mobile* es debido a que el tiempo, la flecha del tiempo, es irreversible.

Son estas dos evidencias intuitivas las que Borges muestra, llevándolas al terreno científico de las Matemáticas y la Física, para probar la *imposibilidad lógica* de una hipótesis científica y cosmológica del ER de Nietzsche. Sin embargo, a nuestro entender, su refutación parece más indicada para un argumento que sostuviera los principios atomistas y mecanicistas en que se basa la ciencia actual.

Ya Hume defendió una concepción parecida al ER de Nietzsche, aunque desde presupuestos atomistas y mecanicistas, en relación con un universo compuesto por un número finito de partículas. Esto lo expuso por boca del escéptico Philos, uno de los personajes de su *Diálogos sobre la religión natural*<sup>247</sup>:

---

<sup>247</sup> HUME, DAVID: *Diálogos sobre la religión natural*. Diálogos VIII. Ver nota 227, p. 208. Cap. 5, Apdo. 5.2. de la presente tesis.

«En lugar de la presunta materia infinita, como suponía Epicuro, supongamos que es finita. Un número infinito de partículas es sólo susceptible de transposiciones finitas. Y debe suceder que en una duración eterna, todo posible orden o sucesión debe ser logrado un infinito número de veces»

Pero, como podemos ver, no se trata exactamente del mismo argumento que, apoyado en el «principio de conservación de la energía», constituye su prueba física del «ER *cosmológico*»; argumento que, como hemos señalado anteriormente, intenta refutar Borges desde la Matemática y la Física actuales.

El argumento que expone Hume en boca del escéptico Philos, sí lo podría refutar Borges con estas pruebas científicas. Pero a Nietzsche, que negaba el atomismo y el mecanicismo, no, porque filosóficamente resulta irresoluble. Digamos que, por poner un ejemplo y guardando las distancias, es como si viviéramos en un universo del que no se sabe si es una gran máquina (un molino de viento) o un gran ser que contiene a todos los seres (un gigante). Entonces un don Quijote del futuro podría decir que vivimos en un gigante, mientras que todas las pruebas habidas y por haber dirían que vivimos en una gran máquina (un molino). Ambas posiciones son sostenibles, filosóficamente, ya que no hay una comprobación última, aun cuando los argumentos sostenidos por Borges resulten más intuitivos que los sostenidos por Nietzsche, los cuales, además de contraintuitivos, parecen tener en contra las evidencias de las Matemáticas y la Física, pero, aun así, pueden ser posibles.

No obstante, cabría preguntarse por la composición del universo para Nietzsche, esto es: ¿Y si el universo no está compuesto de partículas tales como los átomos, de los qué está compuesto según Nietzsche?

Según hemos dicho, la interpretación cosmológica del ER de Nietzsche postula que el Principio de conservación de la energía de la Física necesita del ER como fundamento ontológico. Pues bien, el concepto de VP, del *quantum* de la VP, o cantidad mínima posible de VP, visto desde la perspectiva o interpretación cosmológica, se afirma sobre la base de la existencia de una cantidad mínima de fuerza, que se hallaría presente incluso en lo inorgánico. Esto

requeriría unas fuerzas de atracción y repulsión universales; y el propio concepto de VP desde lo cosmológico, como fundamento de la ley de la conservación de la energía, tendría como posible antecedente histórico, en la Filosofía el «*principio de conservación de la cantidad de movimiento*» de Leibniz, así como una concepción del espacio más cercano al *espacio relacional* leibniziano en el que estas fuerzas no ocupan pasivamente una posición dentro de un espacio homogéneo infinito del tipo newtoniano, sino que ellos son las que configuran el espacio.

Por ello, según Nietzsche, la VP operaría inmanentemente en la relación de fuerzas, configurando el espacio y el tiempo. El ER, como nueva forma de la temporalidad, sería el continente de la VP, y ésta el contenido en la fuerza de todos los seres. Esto podría sostenerse en aquel fragmento de uno de sus textos póstumos: «¿*Qué es el mundo?: el mundo es voluntad de poder, y nada más*»<sup>248</sup>. Tendríamos así un espacio ilimitado pero finito, cerrado por la relación de las fuerzas presentes en los seres, en devenir constante y que negaría el establecimiento de un estado final, una meta última.

De todas maneras, aunque estos argumentos imposibilitasen el ER cosmológico, partidarios del ER nietzscheano defenderán su posibilidad. Así, Gilles Deleuze, en su *Nietzsche y la filosofía*, dice que, aun cuando no hubiera un número finito de átomos en el universo, la fuerza que los constituye y los reconfigura en sus diferentes combinaciones es de un orden finito, por lo que sólo puede dar lugar a un número finito de combinaciones finitas. Así, según él, habría distintas combinaciones según el «*quantum*» de voluntad de poder, entendido como cualidad de ésta.

Además, hay que tener en cuenta que, en tiempos de Nietzsche, se estaba operando matemáticamente con números naturales cercanos a infinito, pero sin llegar al infinito en acto, esto es, con números naturales llamados

---

<sup>248</sup> NIETZSCHE, F.: *O.P.* Ver también lo dicho en Cap. 5: Apdo. 5.2.2, pp. 219-227 y en particular en nota 237, p.220 de la Primera Parte de la presente tesis.

*arbitrariamente grandes*<sup>249</sup>. A lo largo de esta tesis nos referiremos al «infinito en acto», siguiendo la intuición de Anaximandro, como *lo indefinito (ápeiron)*, esto es, como lo no-infinito y, a la vez, en tanto que supone el conjunto de todo lo existente en este universo posible en ER, lo indefinido, ya que se encuentra entre los límites lógicos de lo finito y lo infinito.

Así, bien podríamos argumentar que en un universo con infinito número de partículas, o de entidades del tipo que sea, no puede haber, por lógica, un retorno, esto es, una vuelta a un estado definido, como muy bien saca a colación Borges; pero sí puede darse dicho retorno, por lógica, en un universo con un número que no llegué al infinito, esto es, con un número como *lo indefinito*.

De todos modos, en relación con el conjunto de estados posibles de los componentes de este universo cosmológico en ER, cabe decir que a éstos les sucedería lo mismo que a los tipos de posibilidades de unión entre los átomos, de los que hay sólo tres: enlaces atómicos, covalentes y metálicos, dependiendo de la mayor atracción o repulsión de los elementos atómicos y de la combinación entre ellos. Con lo que afirmaríamos que en un orden finito habría una sucesión de posibles repeticiones siempre finitas.

Gilles Deleuze, en su *Nietzsche y la filosofía*<sup>250</sup>, señala cuatro posibilidades de las combinaciones de las fuerzas:

- Fuerza *activa*: poder de activar o mandar.
- Fuerza *reactiva*: poder de obedecer o de ser activado.
- Fuerza *reactiva desarrollada*: poder de dividir, de escindir, de separar.
- Fuerza *activa convertida en reactiva*.

---

<sup>249</sup> Lo *arbitrariamente grande* es una rama de las Matemáticas que hace referencia a los números naturales cuando tienden a infinito sin llegar a traspasar la frontera del infinito. Por ejemplo, *arbitrariamente grande* es el conjunto de los números primos, ya que, por muy grande que sea un número primo, no es un número infinito.

<sup>250</sup> DELEUZE, GILLES, *Nietzsche y la filosofía. Parte II: Activo y reactivo*, pp. 90- 93: «11. Voluntad de poder y sentimiento de poder». Traducido al castellano por Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.



Estas cuatro fuerzas estarían en un proceso cíclico continuo, por el que pasarían todas las partículas y el *quantum* de *voluntad de poder*. En estas fuerzas habría límites precisos, que son los que marcan las formas extremas de fuerza *activa* y el paso a la fuerza *reactiva*, así como la *explosión* o *implosión* (al modo de la fisión o fusión en su correlato físico atómico). Por ello, no podría haber un crecimiento infinito de estas fuerzas, ya que se tendrían que mantener en un equilibrio tenso entre todas para llegar a la conservación de una cantidad constante de fuerza o de VP constante.

Así, el conjunto del mundo sería un conjunto finito, limitado por la finitud de las fuerzas y por la necesidad de transformación de las fuerzas activas en reactivas y de las reactivas en su debilitamiento hasta su explosión o implosión, y vuelta, de nuevo, al mismo ciclo regenerador de fuerzas.

La consecuencia de esto es que estas cuatro fuerzas cualitativas formarían parte de un proceso cíclico, proceso por el cual pasan todas las fuerzas, aunque con el límite extremo de las fuerzas, tanto la *activa* como la *reactiva*, como los dos *polos* de esta relación, que son los que marcan las formas extremas de la fuerza *activa*, el paso a la fuerza *reactiva*, y la explosión externa y la implosión; con lo que se podría argüir que, aun cuando hubiese un número de partículas en el universo cercano a infinito, la fuerza en su totalidad, al no poder crecer de un modo infinito, no llegaría a ser infinita, y, por tanto, sería limitada, dentro de un conjunto cerrado de posibilidades de combinación. Tendríamos así que, basándonos en esta categorización de las fuerzas, el ER sería, si no un ER de todo lo existente, sí, al menos, un ER de la dirección y el sentido de los tipos de fuerzas en un devenir universal.

En resumen, según el ER cosmológico defendido por Deleuze, la cantidad de fuerza sería siempre igual a sí misma, como afirma la primera ley de la Termodinámica, la ley de la conservación de la energía. El conjunto del mundo sería un conjunto finito y limitado por la materialidad de la fuerza y por la necesidad de producir trabajo (que sería la fuerza *reactiva*, una vez realizado ese conjunto y puesto en marcha) a partir de una energía aplicada (fuerza *activa*, que

se volvería *reactiva* en el proceso), hasta que una explosión o implosión interna diera lugar a una nueva escisión y a la repetición del ciclo de las fuerzas.

Esta interpretación de Deleuze sobre el ER en Nietzsche viene a coincidir con la siguiente afirmación de Heidegger: «*La totalidad del mundo mismo resultará finita, (...) la fuerza del mundo no sufre ni disminución ni aumento*»<sup>251</sup>.

Una vez que hemos visto la «prueba matemática», vamos a ver la «prueba física» en la que se apoya Borges para su refutación: la afirmación de Clausius de «la muerte térmica del universo», que se basa en la «segunda ley de la Termodinámica» según la cual la energía se convierte en trabajo, pero el trabajo gastado no puede volver a convertirse en energía.

Clausius, al igual que Cantor, no tiene en cuenta la cualidad del Universo, su totalidad o unicidad ya que trata a todo el universo como si fuera cada una de sus partes. Clausius considera el inicio del movimiento del universo a partir de un estado de completo caos, para llegar, mediante la ordenación continua de sus partes por estados intermedios de equilibrios, desde la materia inorgánica y desde la *entropía*, a una estabilidad total, un estado de *anentropía total* sin reequilibración posterior de las partes, en suma, a una eliminación total de las fuerzas por un *equilibrio absoluto* de todas las partes en un final estático de sus componentes.

Podría decirse que esta explicación continúa un patrón de pensamiento teleológico, es decir, que va de un estado extremo (*entropía*) al otro (*anentropía* o estado de completo equilibrio). Por ello, si conjeturamos un Universo finito con un número finito de combinaciones, puede que llegue un momento en que esas combinaciones se repitan; pero lo que no es posible es que todas las combinaciones se agoten en una inacción, en una reactividad final total, que es precisamente lo que afirma la teoría de la *muerte térmica* del Universo, basándose en la segunda ley de la Termodinámica.

---

<sup>251</sup> HEIDEGGER, MARTIN, *Nietzsche I*, Parte II: «EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO», p.281. Traducido al castellano por Editorial Destino, Colección Áncora y Delfín, Barcelona, 2000.

Desde el *Big Bang*, con la concentración absoluta de la materia y las fuerzas latentes, hasta la disipación total producida en el estado de la *muerte térmica*, no encontramos otra cosa que un relato teleológico, que va de un estado inicial a un estado final, en el que el espacio se considera infinito, homogéneo y, lo que es más importante, partiendo de un concepto de la materia completamente *reactiva y pasiva*.

En conclusión, dado que Nietzsche afirma la existencia de unas fuerzas motrices que hacen que en un universo limitado (por la propia naturaleza de las fuerzas y del *quantum* de VP que está incluso en lo inorgánico) no puede haber un estado inicial, como tampoco un estado final, esta construcción matemático-atomista no tendría lugar.

Además, dentro del paradigma actual de la Astrofísica, también hay otras hipótesis que hablan de algo parecido a lo que se podría inferir como un ER *cosmológico*. La hipótesis del *Universo pulsátil* afirma que el universo llegaría en su expansión a un *punto de retorno* por el cual las leyes físicas cambiarían y volverían a un movimiento de concentración o implosión. Aquí se habla tanto de un «*Big Bang*» (Gran explosión), momento álgido de la explosión o movimiento centrífugo de la expansión del Universo, como de un «*Big Crunch*» (Gran implosión), momento de la concentración, de la regresión o implosión. Pues bien, según esta hipótesis, el universo no seguiría, en estos momentos de *excepción* las leyes de la Física conocida, y serían los límites de las fuerzas los que marcarían este movimiento. Si bien esta teoría no se encuentra aún tan desarrollada como las otras teorías cosmológicas, su mera posibilidad supondría un espaldarazo a la teoría cosmológica del ER nietzscheano, aun cuando Nietzsche no dio a su *pensamiento abismal* una significación cosmológica propiamente, puesto que situaba el centro de su pensamiento en todas partes: «*el centro está en todas partes*»<sup>252</sup>, y, por ello mismo, cabe decir que Nietzsche,

---

<sup>252</sup> NIETZSCHE, F. A.H.Z. Tercera Parte: «El convaleciente». Esta frase corresponde a los argumentos que dan los animales de Zaratustra sobre el contenido del ER, según ellos, de lo cual hablaremos a continuación, en relación con el hombre en el Cap. 7 de esta presente tesis.

pese a centrarse en el ser humano, tuvo la idea de llevar su ER más allá de lo humano, tal y como hemos intentado mostrar aquí.

## **6.2. Interpretación biológica: «Ins tinto de conservaci ón» frente a repetición de la Historia**

También la Biología, a partir de Darwin, relegaba el modelo autoformado de «organismos», como pensamiento transformista de matriz lamarckiana, a un segundo término, mientras que el concepto de VP de Nietzsche parecía que revitalizaba dicho modelo. Además, gran parte de la crítica de Nietzsche a Darwin procedía de que era consciente de que el modelo de la evolución de las especies de Darwin había tomado el concepto de «progreso» que él mismo criticaba. Nietzsche postula un modelo de «autoperfeccionamiento de la especie» a partir del individuo y de su mayor VP, reformulando así, filosóficamente, el modelo de Lamarck, pero eliminando toda teleología<sup>253</sup>.

Estos factores transformarían al ser humano particular, el cual, a partir de sus obras y actos, cambiaría también su propio futuro como especie por medio de la cultura y del arte, esto es, por medio de las normas. Nietzsche considera que desde la nueva perspectiva abierta de su *creación de nuevos valores* contribuiría a este mejoramiento de la especie o, al menos, de algunos de sus individuos.

El hombre, según Nietzsche, es una naturaleza incompleta, no tiene esencia, es un ser sin terminar. Pero el hombre también es, según Nietzsche, haciendo un juego de palabras con el concepto latino *mensura*, *Mensch*, es decir, el ser que mide, que valora, que interpreta los signos de lo que le rodea. Esta

---

<sup>253</sup> Lamarck, Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier de (1749-1829). Nacido en Picardía (Francia). Los estudios geológicos y paleontológicos de Lamarck le llevaron a pensar en un evolucionismo gradual de las especies basado en una tendencia interna hacia el perfeccionamiento de los individuos en la adaptación orgánica al medio ambiente. En este aspecto es un predecesor del pensamiento de Darwin, aunque Lamarck enfatiza el carácter teleológico de la evolución, mientras que Darwin directamente lo niega en aras de un factor azaroso que, con el tiempo, en el neodarwinismo, se haría equivalente a las leyes genéticas de Mendel.

concepción del hombre está muy cercana a la de Protágoras y al relativismo de su *homo mensura*<sup>254</sup> como ya hemos expuesto

Ahora bien, si esto es así, ¿qué puede aportar el estudio de la evolución de las especies a un ser en el que, por principio, su esencia reside en no evolucionar como especie, sino como individuo, como singularidad, siendo la especie humana la más singular en tanto que el no tener una esencia fija la hace distinta de todas?

Si la especie humana no se puede considerar «especie», ya que su desarrollo parte de la individualidad, la cual por la comunicación se hace cultural en el paso a las siguientes generaciones y no se desarrolla como morfología en el conjunto de la especie, entonces, ¿cabría plantearse la imposibilidad de aplicar la teoría de la selección natural de Darwin al hombre?

Lo que está claro es que, si bien la interpretación de la Biología de la «teoría de la selección natural de las especies» de Darwin puede tomarse como una refutación del ER desde una perspectiva biológica, también la teoría de Nietzsche acerca de la VP en el caso específico del individuo humano, como ser que se autotranscende desde sus obras, puede tomarse como una excepción de dicha teoría evolucionista sobre las especies.

Nietzsche criticaba en sus escritos la teoría de Charles Darwin, así como también la confusión de algunos al poner en relación su pensamiento sobre la VP con la teoría de la selección natural de las especies. Así, en *O.I.*, en el capítulo titulado: «Incursiones de un intempestivo», y también en alguno de sus textos póstumos (*Nachtlage*), critica el pensamiento genético-evolutivo de Darwin por apelar a la «lucha por la supervivencia» (*struggle for life*) como el motor de la posibilidad de la superación en la vida. Para Nietzsche, en cambio, lo que vence

---

<sup>254</sup> El tema aparece en las notas 27, p.37 y 28, p. 38 del Prólogo, en la nota 79, p.82 del Cap.3 y en la nota 138, p. 136 del Cap. 4 de la presente tesis. Podemos decir que *homo mensura* es el modelo desde el que parte el perspectivismo de Nietzsche, tanto en su teoría del conocimiento basado en la «voluntad de verdad» de la que se ha hablado en el Cap. 3, como de su crítica a la moral, siendo ambos los fundamentos para su posible ontología supuesta en la relación de complementación entre ER y VP que estamos analizando en la presente tesis.

en la naturaleza es el número y no el más apto, el mejor, siendo al final, justamente al contrario de cómo lo quería Darwin, no vence el mejor, sino, simplemente el más adaptado y acomodaticio: es lo mediocre lo que triunfa debido al concepto del número, de la mayoría, el triunfo de la cantidad y no de la calidad.

Es esto lo que predomina en la «*voluntad de vivir*» de todos los seres vivos. Nietzsche amplía el concepto de «*voluntad de vivir*», que toma de su maestro Schopenhauer, al tiempo que lo critica, porque considera que este concepto contiene todavía una visión parcial de la realidad. En efecto, su VP no es mera «*voluntad de vivir*», sino voluntad de un vivir triunfador, victorioso, dominador en su expresión hacia el exterior. Es decir, no se trata de una supervivencia reactiva, basada en la ciega adaptación de lo existente, sino de una capacidad superior de *sobrepotenciarse* frente a toda necesidad; un instinto activo, no de conservación, sino de superación. Pues bien, en esto difiere su VP de la *voluntad de vivir*, y a esto hace referencia Nietzsche con su VP: «*En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder, e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor*»<sup>255</sup>.

En resumen, la VP no es una mera voluntad de adaptación al medio, como lo era la «*voluntad de vivir*» en Schopenhauer o el «*conatus*» que Spinoza encontraba en todos los seres; en estos últimos sí que encontramos cierto parecido con la adaptación del individuo de la teoría de la selección natural de las especies de Darwin.

Aunque Nietzsche une los temas, entre sí relacionados, de fuerza, de «VP» como instinto y la capacidad creadora de un nuevo orden social a partir de la creatividad de lo singular, de lo excepcional, nosotros, en cambio, vamos a tratar de desligarlos para tratarlos en profundidad, ya que conviene destacar el ámbito de amplitud de los distintos elementos que se describen bajo el concepto metafórico de «VP».

---

<sup>255</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z.: Segunda Parte: «De la superación de sí mismo»: «Von der Selbst-Ueberwindung»: «Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein». Ibíd.: KGW="VI-1.144"; KSA="4.148".

Para Nietzsche, el pensamiento de Darwin unía, en una amalgama fisiológico-naturalista, la idea de *progreso lineal* de la evolución de Hegel –sobre todo desde la lectura del concepto de «proceso» a partir de Herbert Spencer<sup>256</sup>– con la noción de *Voluntad de vivir* de Schopenhauer y con el pesimismo sociológico de Malthus. Fruto de la confluencia de estas tres derivaciones surge la idea de *lucha por la vida*.

El concepto de «progreso lineal», para Nietzsche, suponía, como ya hemos sostenido en el Capítulo 2, la secularización de la idea de «*Deus Gratia*» y también de la trascendencia inmanentizada en el sentido de la Historia como Historia Universal. De ésta, la Historia Natural era un prólogo necesario, que ya se encargaron de ontologizar tanto Hegel, con su «*dialéctica de la naturaleza*», como Herbert Spencer, quien se acercaba a las hipótesis pesimistas de la sociología de su contemporáneo Malthus en la lucha por los bienes materiales frente a la superpoblación humana inminente.

Para Nietzsche, Darwin concita las hipótesis optimistas del «*progresus ad libitum*» de Hegel y las pesimistas de Schopenhauer y, sobre todo, de Thomas Malthus<sup>257</sup>. Frente a ellos, Nietzsche defiende que la *selección* siempre tuvo que ver con la *superación hacia lo mejor*, hacia lo más excelente, hacia lo activo y pro-positivo, y no con la violencia ciega de la *lucha*, que está más relacionada con un criterio de lo bajo, de lo reactivo. Para él, lo selectivo está más del lado de la *Eris* (pugna, lucha que desencadenan las Eríneas, las diosas de la venganza de

---

<sup>256</sup> Herbert Spencer. (1820-1903). Nacido en Derby, cercano a Londres (Inglaterra). «Un año antes de abandonar su puesto en el *Economist*, Spencer comenzó a publicar unos *Principios de Psicología*, posteriormente incorporados a su sistema, en los que, con anterioridad a la formulación por Darwin de su doctrina de la selección natural (1859), concibió la idea de una interpretación general de la realidad a base del principio de evolución». En *Diccionario de Filosofía* de FERRATER MORA, JOSÉ. Art.: «SPENCER, HERBERT». Tomo IV (Q-Z), pp. 3554-3556. Ariel, Barcelona, 1994.

<sup>257</sup> Thomas Robert Malthus (1766–1834). Economista inglés. Escribió el célebre: *Ensayo sobre el principio de la población* (1798) en el que expone que la población humana, debido a las mejores condiciones de vida, crece a un ritmo de progresión geométrica: 2,2 al cuadrado,... mientras que la producción de alimentos crece a un ritmo de progresión aritmética: 2, 4, 6,... con lo que con el paso del tiempo nos encontraríamos en una crisis de subsistencia. Por ello, Darwin tomó como referencia a Malthus a la hora de figurarse la *struggle for life* de su teoría de la selección de las especies. (Datos tomados de la Enciclopedia Espasa así como de varios libros de consulta).

la Mitología griega); pero no con el sentido de «*vendetta*» o venganza, criterio del resentimiento ciego, sino con el sentido de la llamada *segunda Eris*, esto es, tal y como ya hemos expuesto anteriormente<sup>258</sup>, la discordia contra lo establecido, el combate de lo mejor contra lo mejor, el combate propio de los titanes, de los seres mitológicos, en suma, el enfrentamiento de lo más excelente que exista. Sobre este tema Deleuze refiere en *Nietzsche y la filosofía*:

«La lucha no es nunca la expresión activa de las fuerzas, ni la manifestación de una voluntad de poder que afirma. (...) La lucha, al contrario, es el medio por el que los débiles prevalecen sobre los fuertes, porque son más. Por eso, Nietzsche se opone a Darwin, Darwin confundió la lucha con la selección, no vio que la lucha da un resultado contrario al que él creía; que seleccionaba sólo a los débiles y aseguraba su triunfo»<sup>259</sup>.

Nietzsche propone ver la naturaleza adoptando otro criterio, que no es ya el criterio parcial y miope de la escasez, sino el criterio de la totalidad de la naturaleza como sobreabundancia de formas de vida distintas pugnando hacia lo mejor, así como mediante el perfeccionamiento de los individuos singulares con mayor VP, esto es, con una mayor proporción de fuerzas activas y positivas por encima de las fuerzas reactivas y negativas que anidan en su interior.

Estas fuerzas pasivas y reactivas de lo gregario serían, en cambio, las vencedoras en esa ciega lucha por la supervivencia de la que habla Darwin y, según Nietzsche, los naturalistas ingleses en general, ya que lo reactivo sería lo que se afirma desde el criterio *utilitarista* del bienestar de la gran mayoría.

«Anti Darwin:

En lo que se refiere a la famosa «lucha por la vida» (*struggle for life*) a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de una vida no es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien, la riqueza, la abundancia, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda -donde se lucha, se lucha por el poder...No se puede confundir a Malthus con la naturaleza.- Pero suponiendo que esa lucha exista, y de hecho se da, termina por desgracia al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de cómo acaso sería lícito desearlo con ella:

---

<sup>258</sup> Ver las notas 225 y 226, p. 209, Cap. 5, Apdo. 5.1 de la presente tesis.

<sup>259</sup> DELEUZE, GILLES, *Nietzsche y la filosofía*, p.117, «III. La crítica, § 4: Contra sus predecesores».



a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas, las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes; es que ellos son el gran número»<sup>260</sup>.

En Schopenhauer, el concepto de «voluntad de vivir» es tratado como una fuerza immanente para la supervivencia (como hemos referido antes, cercano al concepto de «*conatus*» en Spinoza), y está unido al concepto de «representación», tanto como única forma de conocimiento del hombre sobre la realidad natural como referido al conjunto de facetas o caracteres que caracterizan al ser vivo en relación con su especie.

Este concepto de «representación» en Schopenhauer, al igual que el *conatus* de Spinoza, afirma la pluralidad de los distintos modos del ser. Por eso, la «lucha por la supervivencia» en Darwin puede explicar, desde la *Voluntad de vivir* de Schopenhauer, la multiplicidad de los modos de ser en la naturaleza, pero no la selección y el perfeccionamiento como en la *teoría de la selección natural*.

A este proceso de *sobrepotenciación* orgánica, a caballo entre la adaptación del individuo y la evolución de la especie, hoy se le denomina, con cierto deje aristotélico, proceso de «*autopoiesis*»<sup>261</sup>. Este *proceso autopoietico* (de autotransformación o autoproducción) supone una vuelta a un paradigma propio de Lamarck, en el cual es el órgano el que crea su función o, dicho con otras palabras, es en la conformación, en el ensamblaje de todas las piezas, el órgano,

---

<sup>260</sup> NIETZSCHE, F.: *O.I. «Indagaciones de un intempestivo»*, §14.

<sup>261</sup> Aristóteles llamaba así a este proceso captado como un fenómeno evidente, lo cual aprovechaba para llamar a los seres vivos *seres semovientes* (autocinéticos) en *De Anima*. Sobre el concepto de *autopoiesis*, que tiene que ver con la revitalización del concepto de adaptación del individuo en la teoría de Lamarck, ver en la Biología actual en particular, el libro: *El árbol del conocimiento* de los biólogos chilenos: Humberto Maturana y Francisco Varela. Ambos escribieron este libro además de otros sobre la conformación biológica de los seres vivos. Ambos tienen una fuerte formación filosófica y están muy influidos en su concepción por el pensamiento de Nietzsche. Maturana ha centrado su investigación biológica hacia temas epistemológicos. Varela ha estado más relacionado con el estudio neuropsicológico; hasta su muerte en 2001, dirigió durante un tiempo el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) de París y ha sido uno de los neurofisiólogos más importantes del mundo, publicando numerosos libros en torno al tema de los «acoplamientos estructurales» en las distintas escalas morfológicas de los seres vivos y al *proceso de autopoiesis*, como mecanismos de retroacción y retroalimentación en los procesos biológicos de adaptación al medio y de perfeccionamiento en la selección natural. A ambos se les considera los fundadores de la *Neurofenomenología*, teniendo aplicaciones sus descubrimientos en diferentes campos, como, entre otros, en la llamada «Teoría de Sistemas» de Niklas Luhmann, aplicación práctica de los mecanismos de retroalimentación en la comunicación.

el organismo, su relación intra e interespecífica y los factores medioambientales y ecológicos, todos en conjunto, como se conforman el individuo.

En Nietzsche retornarían estas teorías, pero desde la autosuperación de las formas de vida en la VP. Esta VP llevaría a cabo un proceso sinérgico de todos los factores, sobre todo de la *estructura autopoietica* del ser vivo como *semoviente*; un proceso hacia la adaptación y el mejoramiento de las características de su organismo en su adaptación como individuo y, en la especie, como evolución. Fenómeno selectivo que se realizaría a lo largo de las generaciones por mutaciones sucesivas.

Este individuo singular, por el conjunto de sus mutaciones, desde la retroalimentación de su conducta, susceptible de repetición de generación en generación, llevaría, finalmente, en su legado genético, los caracteres y las *variaciones* para su supervivencia y su autoperfeccionamiento como especie.

El llamado por Schopenhauer «*genio de la especie*», metáfora de una *mano invisible* o inteligencia inmanente, que dirige hacia lo mejor, a partir de la «*voluntad de vivir*» del individuo, para la supervivencia final de la especie, supondría la repetición ciega, azarosa, de los caracteres hereditarios en los seres vivos. (Dicho sea de paso, como un *gen egoísta* de la especie, tal y como lo señala actualmente Richard Dawkins<sup>262</sup>).

A la diferencia que señala Nietzsche entre esta naturaleza y la de los seres humanos es a lo que Ortega y Gasset hacía referencia al decir: «*Cabe decir que el tigre de hoy no es más ni menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre*»<sup>263</sup>. Mientras que los seres vivos repiten las pautas de comportamiento de sus ancestros genéticos, el animal humano, que no sólo es un *semoviente* – al decir de Aristóteles –, o un ser con un *conatus* hacia la vida – como sugería Spinoza –, sino que tiene también una *cupiditas*, un anhelo,

---

<sup>262</sup> DAWKINS, RICHARD: *El gen egoísta*. Ver también, DENNET, DANIEL C.: *La peligrosa idea de Darwin*.

<sup>263</sup> ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Historia como sistema*, p. 50. Alianza Editorial, Madrid, 1981.

un deseo nunca agotado, supone la constatación del concepto de la VP como aprecio y decisión hacia el futuro.

El animal humano es un *animal incompleto y se-pensante*, es decir, un animal que instrumentaliza su aprecio hacia las cosas, valorándolas y dándoles un contenido, un sentido, basándose en su inteligencia simbólica, por encima de lo que pueden hacer las otras naturalezas animales, aferradas a su esencia como especie a partir de su supervivencia, aun cuando en ellas siga presente, de modo latente, pero no patente, la VP.

«Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino —así lo enseño yo— ¡voluntad de poder!

Muchas cosas tiene el viviente en más aprecio que la vida misma; pero en el apreciar habla ¡La voluntad de poder!»<sup>264</sup>.

Este modo de ver el concepto de «VP» dentro de la naturaleza y la temporalidad del ER, cuando se lleva a su máximo extremo, dentro de lo inmanente, exige una concepción biologicista del ER, concepción que Nietzsche critica a la hora de hablar del ser humano, porque es la concepción que tendrían los mismos seres intratemporales y que él ya había criticado desde el personaje de Zarathustra en *A.H.Z.*

Esta concepción biologicista no es válida para hablar del ser humano, ya que el hombre, ese *animal que mide*, ya no se rige por las leyes de la evolución de las especies, debido a que no tiene una naturaleza fija. Por eso, la concepción de un «ER de la VP» como capacidad de todo viviente de *autopoiesis* orgánica no es operante, no es válida para hablar del ser humano. El ser humano ha paralizado el mecanismo evolutivo. Es por esto que se equivocan los que quieren hacer de la concepción del ER y la VP un mito para poner en práctica medidas para *mejorar* la especie, porque el ser humano no es especie, sino sólo

---

<sup>264</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*: Segunda Parte: «De la superación de sí mismo»: «Von der Selbst-Ueberwindung»: « “Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern — so lehre ich's dich — Wille zur Macht!“ Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet der Wille zur Macht! “». Ibid. — Text 12: KGW= “VI-1.142”; KSA= “4.146”.

individuos particulares, los que traen consigo los adelantos y cambios que cambian la vida del ser humano.

Por eso Nietzsche critica la concepción biologicista que late en la descripción que de ella hacen sus animales emblemáticos: el águila, animal de la inteligencia que vuela siempre en círculos tratando siempre los mismos interrogantes, y la serpiente, animal que simboliza la astucia de la vida enroscándose sobre sí misma. Éste es su concepto de ER visto desde la *memoria del tigre* a la que aludía Ortega, es decir, visto desde la perspectiva de los seres vivos integrados en ese ER de lo biológico, que afectaría a los seres vivos, pero ya no al ser humano. Por eso, ésta sería la concepción más cercana a la «*voluntad de vivir*» de Schopenhauer.

«Todo va, todo vuelve; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye así misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser»<sup>265</sup>.

Para Zarathustra, esto no es sino una canción o «*cantinelita de organillo de manubrio*» como ya hemos destacado en el Capítulo 4, un ciclo eternamente repetido que no aporta nada nuevo, puesto que sólo habla del carácter cíclico del tiempo, de esa ciclicidad cosmológica que Borges se había empeñado en refutar desde las ciencias físicas, y que Mircea Eliade intenta construir como mito, siempre repetido, de las sociedades prehistóricas y ahistóricas, más cercanas, por ello, a los estadios primitivos de la humanidad, más cercanos, a su vez, a esa *memoria del tigre*.

Esta *cancioncilla* describiría el comportamiento partiendo de la memoria que aportaría la «voluntad de vivir» schopenhaueriana, ese continuo nacer y

---

<sup>265</sup> Ibíd. «El convaleciente»: «Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins». Ibíd.: KGW="VI-1.269"; KSA="4.273".

morir, ir y volver de la existencia a la inexistencia, como si se tratara de un personaje que aparece y desaparece de la escena de la representación teatral.

En esta escena de la vida, las representaciones, según Schopenhauer, serían cada una de las formas de ser que aparecen y desaparecen de los seres vivientes finitos frente a la esencia de su ser que es «voluntad de vivir», voluntad de querer aparecer en el escenario de la vida.

Pero la evolución de la trama biológica, la superación de los caracteres en manifestaciones cada vez superiores, choca frontalmente con la visión de una eterna repetición idéntica de un *Gran Año* platónico o pitagórico, en el cual todas las partes de las distintas escenas se verían de nuevo repetidas, al igual que la proyección de una película que realizara desde la lejana Trascendencia de su ser un *Demiurgo* universal en sesión continua.

A Nietzsche, esta visión del «ER de lo idéntico», según la cual el conjunto de lo fáctico siempre sería de la misma manera y en el mismo orden que lo ocurrido, le llevaría a un estado de ánimo de *gran hastío*, a una gran náusea, al pensar que se repetiría tanto lo *más grande*, lo más excelente, como lo *más pequeño*, lo más despreciable. Y, para él, lo más despreciable era el devenir de lo reactivo, esto es, el devenir de lo gregario, de aquello que no afirma su fuerza, sino que se deja llevar: el devenir llevado por la adaptación y no por la decisión activa.

Este devenir reactivo también recibiría su formalización en el *eterno retorno* del *espíritu de la pesantez* o de la *pesadez*, al que Zaratustra llama despreciativamente «el enano», la forma reactiva propia del que racionaliza lo existente y lo reduce a la hipótesis del círculo.

Por tanto, este tipo de ER del que hablan los animales, como devenir cíclico, visto desde su interior como pura inmanencia, es una forma que no permite ningún criterio de selección, de mejoramiento, desde su interior.

Este *criterio selectivo* del ER en una mayor y mejor VP hacia lo *positivo* y lo *activo* estaría, entonces, del lado del único animal que no tiene su esencia grabada en su existencia. Y es el hombre, en tanto que ser humano, *animal no fijado*, en continua formación como ser que puede transformarse y transformar su entorno, esto es, como ser capaz de *mutación* y *autoformación*, en suma, de autotransformación. El hombre es el único ser que, en virtud de la conciencia de sí mismo, como un afuera creado para ver la inmanencia desde su capacidad de valoración sobre el mundo que le rodea, es capaz de construir un orden con relación a sí mismo, de autotranscenderse y dar un sentido a los fenómenos y al acontecer. Por ello, el único capaz de donar un significado que llegue a ser un criterio selectivo sobre lo que vive y experimenta.

Este ser, el hombre, es el único que es capaz de disponer de su capacidad de aprecio (y de desprecio) de su voluntad de decir «sí» y de decir «no», correlato humano del instinto de agrupación y disgregación de los seres vivos y de las fuerzas de atracción y repulsión de la naturaleza inorgánica; pero con el plus que suponen la capacidad de autoconciencia y su mirar *hacia fuera*.

Por ello, su perspectiva hace que pueda regir sobre sus necesidades y deseos, y regularlos, y, por tanto, lograr «*tornar toda necesidad*» y autoconstituirse, autosuperarse desde su capacidad para acrecentar su VP al actuar e interpretar el mundo.

«Saber hasta dónde alcanza el carácter perspectivista de la existencia, o incluso si tiene además algún otro carácter, si una existencia sin interpretación, sin ningún «sentido» no se convierte en un «sinsentido», si por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia interpretativa (...) El mundo se nos ha vuelto «infinito» una vez más: en la medida en que no podemos ignorar la posibilidad de que implique infinitas interpretaciones»<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> NIETZSCHE, F.: G.C. Libro V: *Los que no tenemos miedo*. § 374: «Nuestro nuevo infinito»: «Unser neues "Unendliches"»: « Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne "Sinn" eben zum "Unsinn" wird, ob, andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein (...) Die Welt ist uns vielmehr noch einmal "unendlich" geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst». Ibid. Text "374": KGW= "V-2.308"; KSA= " 3.626".

Esta interpretación sobre el mundo no sólo es lo que distingue al hombre de los demás animales, sino lo que le constituye y hace posible la construcción de un mundo de valoraciones a partir de las cuales poder vivir. Pero, ¿cuáles son las valoraciones correctas? ¿Cuál es la perspectiva a partir de la cual se puede ver el conjunto de la vida y el conocimiento?

Esto es lo que se pregunta Nietzsche; y encuentra que «infinitas», es decir, *indefinitas*, son las interpretaciones, las variaciones en nuestro mirar y apreciar. Por eso mismo, al «no haber hechos, sino sólo interpretaciones», tiene que buscar un sustrato a partir del cual asentar las posibilidades de este ser humano, de naturaleza no fijada y que mide y valora, que interpreta el mundo que le rodea y sus posibilidades para ser más, para llegar a mejorar y autotranscender el tiempo limitado y finito de los seres contingentes, el tiempo cronológico, *Kronos*, a partir de sus valoraciones en la narración de lo vivido.

Nietzsche, en la G.C., tomaba esta labor como la búsqueda del infinito océano de lo humano. Pero ese infinito de posibilidades de interpretación supone, como ya hemos señalado, una finitud, una limitación en su objeto: el hombre, en tanto que es visto como un universo *in-definito* a la manera intuida por Anaximandro. Así pues, ya no es el universo en su totalidad lo que le interesa: el ER en tanto que la «autonomía cósmica del universo» con respecto a cualquier idea de Trascendencia. Lo que le interesa, más en particular, es el ser humano en su limitación, en su ser contingente y finito. Ése es el ser que anhela eternizar su existencia desde la perspectiva de su «voluntad de saber» como parte de su oculta VP, el ser que quiere eternizar su presente en el relato de lo vivido, en la narración proyectada hacia el futuro de las siguientes generaciones, el ser humano, de *naturaleza abierta* que valora, fabula y puede hacer promesas. Y todo ello visto, por así decirlo, *bailando, jugando* el *Juego de la Vida* del tiempo inmanente como totalidad en tanto que tiempo del *Aión* y desde el instante presente como instante libre de toda necesidad, en tanto que tiempo del *Kairós*. A partir de este horizonte temporal conjugado, es desde el cual, ER y VP son vistos por Nietzsche desde el conjunto de sus perspectivas posibles, ya que éstas son las que pueden constituir aquel ser, el humano, que valora y mira por debajo de sí al conjunto de lo inmanente.

## 7. INTERPRETACIONES ANTROPOLÓGICAS: KLOSSOWSKI Y EL CIRCULUS VITIOSUS DEI, Y MILAN KUNDERA Y EL MAYOR PESO

Con «interpretaciones antropológicas» nos referimos a perspectivas de la Antropología filosófica que parten del fenómeno humano como el único ente posible capaz de valorar estos nuevos valores aportados por el descubrimiento del ER y la VP. Tales valores suponen el inicio de una superación del hombre, el SH, ya que sin ellos el hombre se destruye a sí mismo en tanto que individuo particular lleno de egoísmos y de retornos a su pequeñez.

Aquí nos vamos a referir en particular a la interpretación que nos proporciona una novela de Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, para hacer una pequeña labor genealógica: ver en qué interpretación sobre Nietzsche se basa, ya que en el apartado B de la Segunda Parte veremos con mayor extensión esta concepción existencial en el conjunto de las interpretaciones del ER de Nietzsche.

Desde el punto de vista antropológico, podríamos decir que el hombre es el ser que asume o no su existencia como un eterno retorno hipotético desde este modo de pensamiento: «*Actúa como si lo que haces tuvieras que hacerlo en eterno retorno*», es decir, haz las cosas para la eternidad, como si cualquier momento tuvieras que repetirlo infinitas veces:

«¡Qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad y te dijera: “Esta vida, tal como la vives ahora y como la has vivido, deberás vivirla una y mil veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, y todo lo que hay en la vida inefablemente pequeño y grande, todo en el mismo orden e idéntica sucesión (...) Al eterno reloj de arena de la existencia se le da la vuelta una y otra vez – y a ti con él, ¡grano de polvo del polvo!”»<sup>267</sup>.

---

<sup>267</sup> NIETZSCHE, F. G.C. Libro Cuarto, § 341: «La carga más pesada»: «Das grösste Schwergewicht»: « Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: “Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast,



Este pensamiento, tan aterrador como transformador, es el experimento mental que Nietzsche invoca para provocar la sensación de que el tremendo peso que soportan nuestras acciones está por encima de nuestra mera voluntad, y se cifra en un *querer vivir*, en apreciar lo vivido tal y como ha sido, y en no querer que haya sido de otra manera, no arrepentirse de lo que ha sido, sino mirarlo y enfrentarlo cara a cara para decir «*así lo quise yo*».

Esto supone asumir el papel del hombre como constructor de su propia vida (cosa que Nietzsche niega desde la crítica a la que somete al *libre arbitrio* humano) y también la imposibilidad de la responsabilidad, que se afirma desde el eterno retorno de lo mismo, además de la eliminación de la conciencia misma del tiempo, que no puede *querer hacia atrás*. El hombre no tiene más remedio que querer hacia delante, querer que todo sea tal y como ha sido.

No hay separación entre el «ser» y el «deber ser». No hay dos mundos: uno, el de las realidades físicas y otro, el de las idealidades morales, sino que es un único y mismo mundo el que nos hace tener que arriesgar nuestra interpretación en la vida con nuestros actos, el que nos hace tener que *decir sí* y *decir no*, poniéndonos en esa disposición vital que llama Nietzsche *ser fieles a la Tierra* o al riesgo de la Tierra, es decir, asimilar que *todo pasa* y que la existencia es la contingencia inmanente que se da en todo ser; sin tener, por ello, que quedarse aferrado en la concepción del hombre como *ser-para-la-muerte* (de tipo heideggeriana), como único ser consciente de su propio acabamiento, sino como ser que asume el riesgo de su finitud pero sin verse acabado, sino con una naturaleza no fijada y abierto a lo *in-definito* e indefinido de la existencia.

Aquí no hay *apuesta* pascaliana por un mundo mejor, sino sólo por el azar que se juega en cada acto, siendo todos los resultados indiferentes por

---

wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen,(...) Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staubel!“ Ibid.: Text-“341”: KGW= “V-2.250”; KSA=“ 3.570”.

que no tienen un valor intrínseco, puesto que sólo tienen el valor que nosotros le damos con nuestra acción.

No se trata tampoco de un *fatalismo* ante lo fáctico, sino de una resolución firme ante el presente por la conciencia de que ningún suceso puede llegar a ser de otro modo a como fue. Y, por ello, se niega la supuesta irrepetibilidad del instante idéntico para afirmarse su eterna repetibilidad, en tanto que estructura formal: «instante», que supone el inicio de una acción que configurará un mundo posible, descartando con ello otras posibilidades. Esto hace que sea necesaria la reflexión sobre este instante de la decisión como el configurador, el constructor de toda acción futura posible.

La vida presente en cada individuo selecciona, mediante la modulación de sus pautas de su comportamiento, de su entorno, etc., al individuo. Pero también el individuo selecciona, a su vez, cómo va a ser su vida con sus valoraciones, con la orientación de su estima hacia una forma de vida posible, un sentir propio, con un sentimiento elevado que se alza sobre los demás, como el temple de un carácter, es el «*Stimmung*», *el sentimiento, la tonalidad de ánimo* y, dentro de éstos, *el sentimiento elevado (Hohe Stimmung)*.

Vivir ese sentimiento de modo eternamente repetido eleva ese sentir, esa valoración sobre el mundo, a un grado máximo: *El más alto sentimiento (die Höchste Stimmung)*. Éste es el que nos eleva por encima de ese peso, el más grave, el que nos arrastra a la profundidad del *pensamiento abismal* del «ER»; es lo que nos eleva por encima de nosotros mismos como individuos, como «*principium individuationis*», y nos da una ligereza que vence, por un instante, desde la fugacidad del sentimiento, el más grande peso, la más pesada carga, que es nuestra responsabilidad asumida como un eterno retorno de lo mismo. «*La carga más pesada es, por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida*»<sup>268</sup>.

---

<sup>268</sup> KUNDERA, MILAN: Prólogo de: *La insoportable levedad del ser*. «Primera Parte: la levedad y el peso», p.13. Edición en castellano en Tusquets, Barcelona, 1985.

Milan Kundera, en el prólogo en forma de ensayo sobre el ER de su novela *La insoportable levedad del ser*, presenta una contradicción en el comportamiento de sus personajes. Entre ellos, unos se rigen por ese imperativo de lo pesado del «*sentimiento más elevado*», que, al tiempo, resulta ser, paradójicamente, la «*carga más pesada*», y otros lo hacen por el imperativo de la ligereza, y entonces escogen desde el criterio de la fugacidad de la existencia, de ahí lo *insostenible* de la *levedad*. Ésta es la contradicción que presenta Kundera, pues aquello que no se puede soportar es la fugacidad, y lo que es soportable es el *peso más grave*, la decisión conforme al *sentimiento más elevado*<sup>269</sup>. Lo que Kundera nos muestra es otra cartografía, otra topología distinta a la acostumbrada sobre lo ligero y lo pesado, y lo hace a raíz del cambio, de la *transvaloración* que quiere llevar a cabo Nietzsche.

Por eso, aunque Nietzsche quiera convertir a la Tierra en *la ligera*, al cambiar todos los valores, al *desplazar todos los mojones*, la Tierra es la imagen de aquello que debemos asumir, lo inmanente, lo finito y contingente de nuestra existencia. En cambio, el *sentimiento más elevado* hacia la vida nos eleva por encima del mayor peso, de la responsabilidad, y, al mismo tiempo, nos hunde en esa responsabilidad en la medida en que nos hace elegir con todo, la dimensión terrestre, estando siempre obligados a elegir, como dijo Sartre: «*Estamos condenados a la libertad*». Y esta condena a la libertad se cumple con toda la gravedad de las consecuencias que se siguen de nuestra elección.

Por eso, elegir una u otra reacción ante el ER es, según este novelista, o elegir la ligereza sin grandeza, la superficialidad de ver el instante como irrepetible al no poder soportar el ver repetida la existencia, su radical *terrenidad* como el aferrarse al terreno, al peso de cada acción; o, por el contrario, elegir el peso, esa *terrenidad* como liberadora de las acciones humanas, al elegir dar valor al peso de los actos desde la capacidad de interpretación y de valoración que les da el hombre, y no como un peso intrínseco, asociado a éstas desde la inercia, sino como el peso que les damos si pudieran repetirse de forma idéntica a como sucedieron.

---

<sup>269</sup> Ver lo expuesto en la Parte Primera en el Cap. 3, Apdos. 3.4 y 3.5 de la presente tesis.

De tal modo que, todo lo reactivo, todo lo querido una sola vez, lo que no nos ha abismado en la profundidad del sentimiento de querer que sea repetido, todo lo que no quiere repetirse, todo ello es eliminado: primero, por nuestra pequeña conciencia, en un «eterno retorno de lo pequeño», que es lo pequeño y lo bajo que también se repetirán en nuestra memoria e imaginación; y, en segundo lugar, por la memoria que queda de «lo memorable», por la gran conciencia histórica.

Esto que queda en la memoria es lo digno de ser tenido en consideración, lo que la VP, –primero en el individuo y luego en la memoria de la Historia, valora, aquello que queda después de ser filtrado por la conciencia del sentimiento de pérdida, de la irrepetibilidad de lo que nos ha *anclado* al mundo, a la *Tierra*. Eso que es sentido desde lo más alto es lo activo y positivo, que se repetirá con toda la carga de sublime y terrible que tiene su repetibilidad, su apertura transformada, que abre el recuerdo no sólo como eterno retorno del tiempo de la memoria y la imaginación, sino como ER de lo existente.

Tanto es así que, asumido desde esta perspectiva que desafía lo humano, incluso lo peor o lo más terrible se transforma, se convierte en otra cosa, cambia su *coloración*, su tonalidad afectiva, cuando se ve como un acto eternamente repetible. Esa valoración que intuye Nietzsche es la que se constituye como ER de todo lo existente, y, con ello, de la VP.

Además de la interpretación de Milan Kundera, nos vamos a referirnos a otra importante interpretación antropológica: la de Pierre Klossowski. Según la interpretación de Klossowski, el retorno es siempre, en el fondo, de lo *mismo*, de la diferencia intensiva que atraviesa cada instante, y ello porque la identidad que lo soporta en cada momento es distinta, el *ahora* siempre es un tiempo pasado, y, en el caso de que se diera de nuevo, «habría cruzado el Leteo», es decir, habría olvidado su existencia anterior, y, por tanto, lo viviría como algo completamente nuevo. Ésta es la interpretación que hace Pierre Klossowski en su *Nietzsche y el círculo vicioso*.

Klossowski se refiere a un modo muy determinado de eterno retorno, definido en términos antropológicos, y al que Nietzsche denominó «*Circulus vitiosus Deus*». Éste está conformado por el conjunto de los papeles y personalidades existentes en la historia del hombre, por el juego de las múltiples máscaras que contemplaría Dios si existiera como «*estado máximo de la voluntad de poder*»<sup>270</sup>, como espectáculo del mundo, como Historia Universal.

Sólo una conciencia tan estrictamente filosófica como deliberadamente dramática como la de Nietzsche, que incorpora en ella una visión trágica de la existencia como su fundamento ontológico, y con una visión vitalista, penetrada por el espíritu de las ciencias (de la Física energética, de la Biología evolucionista), a la par que superadora de estas disciplinas, sólo una conciencia tal pudo pronunciar ese «*esto es la vida, pues bien, otra vez*»<sup>271</sup> y aplicarla al conjunto de la existencia. Y esto incluso sabiendo que tendría que volver a representar todos los papeles que la vida y la historia le pondrían azarosamente en su camino y en su posteridad, para volver, eternamente, a ser quien era. Nietzsche podría haber acuñado con su *pensamiento abismal* la frase que Borges toma de Schopenhauer: «*Un hombre es, en cierto modo, todos los hombres*», dándole la vuelta: «Yo soy, en el fondo, todos los hombres»<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> NIETZSCHE, F., *M.A.B.M.* Ver la nota 238 referida a este texto, p. 224, Cap. 5, Apdo. 5.2.2, pp. 218-232 de la presente tesis.

<sup>271</sup> NIETZSCHE, F. *A.H.Z.*: Tercera Parte: «De la visión y del enigma».

<sup>272</sup> Ver lo ya dicho en la Nota 92, p.94.

## 8. INTERPRETACIONES ONTOLÓGICAS: LAS VUELTAS DEL ANILLO DEL SER: «SER DEL DEVENIR / DEVENIR DEL SER». DIFERENCIAS EN EL ER SEGÚN M. HEIDEGGER Y G. DELEUZE

De las interpretaciones filosóficas que se han dado sobre Nietzsche, basándose en el fundamento ontológico de su pensamiento, hay que destacar las de Martin Heidegger y la de Gilles Deleuze. En el caso de Heidegger, nos centraremos en su *Nietzsche*, obra en la que recopiló sus escritos basados en las lecciones que impartió sobre este pensador. Esta obra se publicó alrededor de 1960, pero los escritos en ella recopilados datan de la década que va de 1930 a 1940<sup>273</sup>. De Deleuze nos interesa, fundamentalmente, la interpretación que aportó en los años 60 en sus libros: *Nietzsche y la filosofía*, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*.

Heidegger basa su planteamiento en el «acercamiento del devenir al ser», que expresó el propio Nietzsche en sus escritos póstumos, los cuales, según Heidegger, hacen hincapié en la *voluntad de poder* como «poder hacer»<sup>274</sup>, voluntad de *poiesis* (ποίησις). Esta voluntad abarca un doble sentido conjugado: tanto como poética de la acción como, sobre todo, producción y transformación técnica del mundo. Heidegger trata de modo sistemático el conjunto de los conceptos más importantes de Nietzsche, el «ER», la «VP», el «SH» y la «transvaloración de todos los valores»<sup>275</sup>.

Desde esta óptica sobre la VP, el ER se tomaría como el retorno de esa capacidad presente en la potencialidad del «ser-ahí», del hombre en el mundo, y

---

<sup>273</sup> HEIDEGGER, MARTIN: *Nietzsche* Tomos I y II, escritos como clases magistrales entre los años 1937 a 1942. A estas obras de Martin Heidegger se le podría añadir *Ser y Tiempo*, de 1928, su obra anterior, que supone su particular revisión sobre la temporalidad.

<sup>274</sup> Sobre el sentido de VP según la interpretación de Heidegger, nos remitimos a lo apuntado en el Cap. 5 de la Parte Segunda de la presente tesis.

<sup>275</sup> Sobre el tema de la redacción de la supuesta obra *La voluntad de poder* escrita por Nietzsche, nos remitimos a lo expuesto en el Cap.10 de la Parte Segunda de la presente tesis.

el retorno sería *retorno de lo idéntico*, repetido en todo como esa VP. Es el «ER de la VP».

Gilles Deleuze, en cambio, introduce una variación en su concepto de «VP» llamándola «voluntad de potencia» (*poissance*), que es todo lo que puede llegar a ser y a desarrollar una unidad de fuerza, un «*quantum*» de potencia. Además, destaca la interpretación del concepto de ER como «eterno retorno de la diferencia», de lo que difiere, de aquello que es lo mínimo posible en su mismidad, siempre distinto en su aparecer. Así, Deleuze vuelve a la raíz heraclítea del pensamiento de Nietzsche, según la cual: todo hecho es irrepetible y sólo el aparecer es idéntico. Como hemos referido en varias ocasiones<sup>276</sup>, el instante es aquí el continente, y el contenido es el que siempre difiere como variación de lo existente, diferir que para Deleuze constituye el fundamento de lo retornado.

Así, mientras que para Heidegger el devenir se acerca al ser, para Deleuze es el ser el que deviene como conjunto de diferencias irrepetibles. Y esto porque no acepta el criterio de «*diferencia ontológica*» que establece Heidegger entre «ente», como multiplicidad de lo sensible, y «ser», como el fundamento de su retorno, de tal modo que, para Heidegger, es la voluntad de poder lo que mueve a los entes en el ser del ER.

Heidegger toma la figura de Nietzsche, dentro de la Historia de la Filosofía, como pensador que rechaza la Metafísica como pregunta hecha por el pensamiento occidental, pregunta que se puede ejemplificar en la cuestión planteada por Leibniz y que Heidegger pronuncia como el comienzo de su propia indagación: «¿Por qué el ser y no más bien nada?»<sup>277</sup>.

---

<sup>276</sup> A este respecto, nos remitimos a lo expuesto anteriormente en el Cap. 5 de la Parte Primera y a lo que expondremos posteriormente en el Cap. 9 de la Parte Segunda de la presente tesis.

<sup>277</sup> Pregunta referida por Heidegger con relación a Leibniz (pregunta originariamente aparecida en la obra de Leibniz: *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en la razón*) Ápod. *Introducción a la Metafísica*, p.11, Cap. 1: «La pregunta fundamental de la metafísica». Primera edición en castellano, Gedisa, Barcelona, 1993. De la importancia de esta pregunta dentro del pensamiento de Nietzsche sobre el ER, ver *O.P.*, primavera de 1888: 14(188) 4: «Si el mundo pudiese en absoluto entumecerse, desecarse, perecer, convertirse en *nada*, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, o si tuviera en absoluto cualquier meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, el de-una-vez-por-todas (en pocas palabras, hablando metafísicamente: si el

Según Heidegger, la pregunta por el ser no se ha formulado aún en toda su amplitud. La confusión de la modernidad idealista, que no distingue entre la imagen que tenemos de la objetividad de lo ente y la que tenemos de lo que es el ser, aparece ya en Platón, y es, en su opinión, con quien comienza el *olvido del ser*, al formular la imagen de los seres, la idea, como la conformación de una imagen mental que les da su forma y cualidad. Pero es, finalmente, la ciencia moderna, con su asentamiento en las evidencias empíricas de los seres particulares, para rastrear semejanzas y diferencias entre ellos, la que nos ha hecho olvidar la pregunta por el ser, al centrarse en el estudio de los seres particulares.

Por este motivo, Nietzsche habría sido quien ha relanzado la pregunta, en un contexto de la totalidad del ser, como univocidad o unicidad del ser, al construir su interpretación sobre la fórmula de la complementación entre VP y ER. Para Heidegger, esta pregunta supone el cuestionamiento acerca de la forma en que vivimos la temporalidad, de la que dependemos, en la que vivimos y habitamos como seres dependientes. El tiempo configura y modela a los seres en su devenir. Mientras que en Occidente se ha tomado al tiempo como una medida cuantificable más, en Oriente el tiempo es el contenido y el continente de todos los seres y la unicidad del mundo reside en él.

Heidegger explota el potencial de negación y olvido del *sentido* del sujeto histórico, que ya se encuentra en Nietzsche, y toma en consideración el acontecer en el tiempo. Esta capacidad del olvido humano es lo que la interpretación de Heidegger toma como «olvido de la pregunta por el ser». Si todo el «Ser» es el conjunto de todos los seres en tanto que inmanentes, en tanto que «entes», lo que se olvida es el sentido, la *direccionalidad* de eso que está presente en todo lo que es, en todo lo que existe, pero que no es el conjunto de los seres, sino lo que los reúne, lo que trasciende la inmanencia y, en todo caso, aquello que parte de la propia inmanencia como lo que supera al conjunto. Para Heidegger, Nietzsche habría llevado de nuevo la temporalidad hacia el pensamiento presocrático, hacia los *pensadores preplatónicos*, según el término

---

*devenir* pudiese desembocar en el ser o en la nada), entonces ese estado tendría que haber sido alcanzado». En castellano en *Fragmentos póstumos*, Vol. IV, p.604, Tecnos, Madrid, 2006.



utilizado por el propio Nietzsche y que, como ya hemos referido, da nombre a uno de sus escritos publicados después de su muerte<sup>278</sup>.

Esta concepción de la temporalidad en la Filosofía es anterior a la concepción lineal de la temporalidad judeo-cristiana, la cual habría dado lugar, posteriormente, a la concepción de la providencia divina, propia del pensamiento teológico medieval. En efecto, tal concepción servía para apoyar el dogma de las religiones monoteístas, entre ellas la cristiana, y, andando el tiempo, tras la secularización del pensamiento por el giro hacia el antropocentrismo del Renacimiento y la aparición de las ciencias modernas, habría servido de fundamento a la idea de «progreso lineal ininterrumpido», que tuvo tanta importancia en la Ilustración y en el pensamiento histórico del siglo XIX, concepto éste del progreso lineal «*ad libitum*» que tanto criticó Nietzsche como producto del nihilismo historicista de su siglo.

El valor que para Heidegger tiene el ER (*Ewige Wiederkehr*) estaría en haber constituido el conjunto de todo lo existente como unicidad repitiéndose de modo idéntico. Sería una concepción que estaría por encima, incluso, de la valoración del único ser –que se sepa– capaz de autorreflexión, es decir, del hombre, al estar enmarcado en la totalidad del ser. Esta es la repetición que *ancla* a los seres en su temporalidad, en su finitud contingente temporal, marcándolos como seres mortales y quedando el hombre como ser consciente capaz de conocer esta condición finita de «*ser-para-la-muerte*».

Las consecuencias de esta interpretación conjugada de ER y VP son las siguientes:

- Unifica VP y ER en una univocidad inmanente, *voluntad de poder* como *ser-en-devenir*, cambio y transformación de los entes. El «eterno retorno de lo mismo» sería el «devenir-del-ser», lo que se consolida en el ser, el retorno, la vuelta (*Kehre*) de todo lo existente para ser de idéntico modo, lo

---

<sup>278</sup> Título que recoge las lecciones de filología clásica que dio a sus alumnos en sus diez años de enseñanza en la Universidad de Basilea, aunque el título al que se ha traducido en castellano es *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

igual (*das gleich*) que es el devenir como espejo, donde se ven reflejadas todas las formas del ser y del conocer como una banda continua en la línea temporal que se cierra sobre sí.

- Contempla el conjunto de posibilidades, de modos de ser, como algo completamente cerrado, como un *horizonte cerrado*, limitado, del posible devenir; como los diferentes destinos particulares de los entes, y, sin embargo, tendría que poderse postular una especie de cambio por el cual se haga posible comprender la complejidad cada vez mayor de los modos de ser dentro de este «Todo-Uno» que Nietzsche llamaba «Tierra».

En conclusión, la interpretación heideggeriana de Nietzsche estriba en el desmantelamiento de la Metafísica desde una Ontología organizadora de la Historia del pensamiento a partir del ente, con vistas a esclarecer lo que es el ser como «horizonte» y frontera del pensar; de alguna manera cercana, al modo de Kant, como idea o marco regulativo de la *razón poiética*, es decir, en tanto que productora de nuevos discursos.

En cuanto a la interpretación del ER que da Gilles Deleuze, ésta surge, en parte, como respuesta a la interpretación de Heidegger en relación con la falta de argumentos que expliquen la cuestión de la progresiva complejidad en los modos de ser (*autopoiesis*). Desde esta interpretación aborda la *búsqueda del sentido y del valor* a partir de la «voluntad de poder» y en una temporalidad dada en ER.

El impulso de repensar el ER y la VP lleva a Deleuze a interpretar esta última como *voluntad de potencia*, de posibilidad abierta hacia el futuro. Ésta explicaría ese proceso de complejidad creciente que se da en la proliferación de la multiplicidad de los seres, y además, daría cuenta también de la singularidad de cada modo de ser dentro del plano de immanencia en el tiempo.

Lo importante para Deleuze no está en el ser, última frontera del pensar, sino en la *expresión de todos los modos de ser*, en la multivocidad de los modos, dentro de la unicidad de lo inmanente. Así, se acerca más al entronque y ramificación del pensamiento de Spinoza (que pudo influir en Nietzsche), que al

pensamiento sobre la univocidad y unicidad de la Historia del Pensamiento. Por el contrario, Heidegger resulta más cercano a los sistemas y modelos del pensamiento dialéctico de Hegel, así como a la fundamentación de Kant de las raíces de la razón y del ser, cuyos orígenes se pueden rastrear hasta la pregunta por el ser en Leibniz.

Deleuze explora el ER como «eterno retorno de lo mismo-diferente», como generador de la multiplicidad viviente y de la complejidad creciente de los modos de ser, siendo la VP, interpretada aquí como «voluntad de potencia», voluntad latente de poder llegar a ser a partir de un «*quantum*» de fuerza activa y de energía que moviliza su unidad de acción. Por ello, la *voluntad de potencia* sería la condición posibilitante de la intensidad, la singularidad y la complejidad de los modos de ser, lo que en escritos posteriores recoge con el nombre de *haecceidad*<sup>279</sup> (del *haecceitas* de Duns Scoto), en tanto que cualidad intensiva de la capacidad del *quantum* de VP como *voluntad de potencia*.

Con ello, la interpretación de Deleuze se acerca a una perspectiva integradora de la Biología y de la Cosmología físico-química, es decir, a las dos visiones biológica y cosmológica tratadas en los capítulos anteriores. Este naturalismo sería concebido como una sólida fijación a la naturaleza (*φύσις*) de lo existente y le lleva a desarrollar la idea de ER como «eterno retorno de lo diferente», porque éste es la proliferación de los modos existentes y, con ello, la libertad en la capacidad de *expresión* de todos los modos de ser posibles, lo que le interesa a Deleuze, como ya le interesase a Spinoza.

En definitiva, esto le lleva a articular tres modos o modelos de ER, unidos como anillos concéntricos, uno dentro de otro:

- El «eterno retorno de la fuerza», que sería concebido como el elemento posibilitante del eterno retorno de la energía, como el movimiento de las

---

<sup>279</sup> DELEUZE, G.: En *Diferencia y repetición* y posteriormente en *Mil mesetas* y *Antiedipo*, más centrado en cuestiones psicoanalíticas se preocupa de dar más importancia al fenómeno del acontecer. Este término ya ha aparecido en la presente tesis, ver nota 235, p.215, Cap.5, Apdo. 5.2.1.

fuerzas activas sobre las fuerzas reactivas. Éste daría lugar al equilibrio tenso entre entropía y un orden tenso. Habla por eso de «*Caosmos*»: conjunto de caos (desorden) y cosmos (orden), dentro del plano de la pura inmanencia.

- El «eterno retorno selectivo», del que formaría parte el conjunto de los procesos que reestructuran lo existente a partir de la aparición de nuevas diferencias y donde lo único que resiste es lo que tiene una «*voluntad de potencia*», de llegar a ser, desde fuerzas activas y positivas, frente a lo que surge a partir de fuerzas reactivas y negativas. Este eterno retorno se daría como fenómeno semejante a la *selección natural* y sería parecido al mecanismo de la *autopoiesis generativa* de los organismos. Ahora bien, esto ocurre en el sentido de una estructuración desde tendencias que suponen vectores en la dirección en que se *mueve* la «*voluntad de potencia*», lo cual supondría un equilibrio tensional de fuerzas, y no en el sentido de una teleología natural, ya que habría eliminado todo concepto de finalidad, incluso en el sentido de *entropía* y *anentropía*.
- El «eterno retorno ético», que constituiría la dimensión antropoménica o antropométrica, la posible actitud humana desde la valoración de lo existente y de los actos a partir del criterio de la deseabilidad de su repetición («*Lo que quieras, quíerelo en eterno retorno*») como norma ética condicional, que haría al hombre querer las cosas, lo acaecido, en ER, afirmando así, como un acto de la voluntad, el «*amor fati*».

Esta triple interpretación conjugada por Deleuze hace hincapié en que lo único que retorna, lo que siempre vuelve, es la «*voluntad de potencia*», el querer llegar a ser algo en configuraciones siempre diferentes. Por ello, en cada momento se juega la relación de estas fuerzas activas y reactivas, siendo cada uno de los momentos cualitativamente, irrepetible de «por sí», pero cuantitativamente, siempre «el mismo», «el semejante» (*das selbst*), pues las fuerzas y la «*voluntad de potencia*» siempre se encuentran ahí.

Uno de sus ejemplos preferidos, para explicar esto, es el de las ondas de las olas del mar, que son ondas de lo inmanente y también pluralidad contingente en continuo movimiento, de tal modo que su darse en una multiplicidad es lo que conforma al mar, es decir, lo que le da una forma siempre cambiante, que es lo que se repite y vuelve eternamente.

Deleuze no piensa que se pueda fundamentar una «diferencia ontológica» como barrera que separe la multivocidad y la univocidad del ser en tanto que «entes» y «ser» respectivamente, sino que, más bien, trata la relación entre la diferencia cuantitativa, que resulta medible de modo extensional (al modo de las ciencias) y la diferencia cualitativa, la cual es solamente captable de modo intuitivo desde la imagen de la «*intensión*» o intensidad del instante. En esto sigue la distinción que hizo Henry Bergson entre extensión e intensidad, distinción que se halla en germen, tal y como hemos visto, en la raíz de los textos del mismo Nietzsche, cuando distingue entre el tiempo lineal cuantificable y el tiempo en ER, tiempo cualitativo, cosa que aparece tanto en *A.H.Z.* como en los póstumos de la época de su composición.

Para establecer esta interpretación sobre la relación entre el ER como «eterno retorno de la diferencia» y la VP como «*voluntad de potencia*», Deleuze se basa en los criterios que Henri Bergson desarrolló entre las diferenciaciones: «cualitativo/cuantitativo, extensional/intensivo». A partir de estos criterios, Deleuze expone las diferencias entre la temporalidad de la «sucesión», extensionalmente medible y verificable por las ciencias, y la temporalidad vivida, la *durée* o duración, como el tiempo intensivo, de la intensidad del sentir, de la cual toma el concepto de «diferencia».

Para comprender la interpretación de Deleuze es también importante el concepto primordial de Bergson de una *evolución creadora* como principio que da cuenta de la complejidad de los modos de ser. Pero, en este punto el pensamiento de Nietzsche y de Bergson, aun partiendo ambos de un cierto vitalismo, se distanciarían, ya que, —y aquí radica la gran diferencia— la *evolución* creadora de Bergson se presenta como un principio finalista y teleológico.

El método que sigue Deleuze al tomar en consideración a los seres es a partir del criterio que hay en ellos un «entre», una combinación de diferencias extensivas e intensivas y de repeticiones medibles, extensivamente marcadas en un plano común de inmanencia, que parte de lo contingente como si fuese un «anillo de Moebius»<sup>280</sup> (artefacto geométrico que no repetiría nunca su posición en el plano). Este plano de inmanencia sobre el que todos los seres corren en la temporalidad del ER, del instante, como «lo mismo» y, sin embargo, siempre diferente. Gilles Deleuze interpreta la VP en tanto que «*voluntad de potencia*» como *quantum* energético de fuerza y energía, voluntad de lo que puede, potencial de fuerzas en contraposición.

Ambas interpretaciones, la de Heidegger y la de Deleuze, resultan posibles, y esto porque el propio Nietzsche, tanto en su actitud como en su comunicación del ER, osciló entre destacar un aspecto *positivo* (afirmativo) y un aspecto *negativo* (negador) con relación al «principio transvalorador de todos los valores», su *pensamiento abismal*.

Así, el ER es afirmativo cuando afirma el pasado, en su forma, en el modo de darse como idea, porque el ER es una idea que procede del pasado, de los pensadores preplatónicos, principalmente de Heráclito, y que posteriormente aparecerá parcialmente en los estoicos y los epicúreos bajo el nombre de «*Apocatástasis*» o «*Palingenesia*»<sup>281</sup>. Y también es afirmativo cuando afirma el contenido, el conjunto de lo acontecido, pues todo lo sucedido ha sucedido, aunque no podamos saber completamente la trama de acontecimientos que ha reunido para poder darse.

---

<sup>280</sup> El anillo de Moebius es una superficie con una sola cara y un solo borde. Fue codescubierta de forma independiente por los matemáticos alemanes August Ferdinand Möbius y Johann Benedict Listing en 1858. La pertinencia de referir esta figura imposible al ER estriba en que al igual que una banda infinita como la de Moebius, el ER de Nietzsche supone un tiempo infinito, sin-fin en el que las existencias repetirían las vueltas en torno de ella, tal y como lo cuentan sus animales en *A.H.Z.*, Tercera Parte, «Del convaleciente». (Datos de la Enciclopedia Espasa y otros libros de consulta).

<sup>281</sup> La «*Palingenesia*» (*Παλιγγέσεις*), «génesis, comienzo de todo». Ésta era la creencia griega, de los pitagóricos, de Heráclito y de otros autores presocráticos como Empédocles, acerca del nacimiento de los mundos desde el fuego y su acabamiento en el mismo elemento fuego, en particular: *Εκπύρωσις*. Ver la influencia de este concepto como «*Apocatástasis panton*» en Leibniz en la nota 228, p. 210, en el Cap. 5 de la presente tesis. También ver el concepto *Apocatástasis* como concepto semejante que se encuentra en la Teología cristiana procedente de los pensadores tardorromanos, en nota 66 en la página 70.

Lo que no afirma el ER es la predictibilidad, pues no se basa en un concepto calculístico o probabilística, del tipo del «principio de razón suficiente» de Leibniz, pero, no obstante, sí establece una serie de síntomas posibles en relación con el estado de fuerzas y la tensión de los impulsos y tendencias contrapuestas, como una suerte de equilibrio tensional. En efecto, aunque la unión de los opuestos y la constante aporía son su hábitat lógico, nunca afirma la contradicción misma como elemento lógico *per se*, como sí lo hace la dialéctica hegeliana.

Este efecto afirmativo del ER, que afirma el conjunto de lo acontecido, es el que recoge Gilles Deleuze en su interpretación de las fuerzas y energías en interacción, al interpretar la VP como «*voluntad de potencia*», es decir, como un *quantum* energético de fuerza y energía, como potencial de fuerzas en contraposición, como una relación de tensión entre lo existente.

Por otro lado, el ER contiene también un efecto negador, ya que niega y desmitifica cualquier dirección de la Historia, al hacer que el progreso y el retroceso sólo lo sean en relación con una pequeña medida del tiempo: la medida de lo humano. Por ello, sólo supone, en plural, retrogradaciones, cambios de nivel dentro de un mismo ciclo de acontecimientos. El conjunto, que incluye a todo lo existente en tanto que inmanente, constituye un proceso que no es mensurable desde lo humano.

De este modo, todo recuerdo humano del pasado y todo juicio histórico suponen también un olvido: el olvido de su sentido, de su direccionalidad, de su relación con respecto a un eje abstracto absoluto. Y esto porque sólo parte de una abstracción de elementos contingentes, y no de una extrapolación con respecto a un concepto absoluto, como sí sucedía en la concepción lineal del tiempo y de la Historia en Hegel. La negación que opera es sobre lo trascendente, al desenmascararlo como una elaboración humana a partir de lo inmanente natural.

Este efecto negador del ER, que niega y desmitifica cualquier dirección de la Historia, es el que recoge fundamentalmente Heidegger, para quien el progreso y el retroceso sólo lo son, al igual que para Nietzsche, en relación con una pequeña medida del tiempo: la medida de lo humano. Por ello, sólo supone, en plural, retrogradaciones, cambios de nivel dentro de un mismo ciclo de acontecimientos.

La negación que lleva a cabo Nietzsche es la negación de lo trascendente, que queda desenmascarado como una elaboración humana, una invención, a partir de lo inmanente natural. Esta negación y olvido del sentido del conjunto del acontecer, que es lo inmanente, es lo que toma en consideración la interpretación de Martin Heidegger para afirmar que la Historia de la Metafísica de Occidente supone el «olvido de la pregunta por el ser». Si todo el «Ser» es el conjunto de todos los seres en tanto que inmanentes, en tanto que «entes», lo que se olvida en ese «Ser» es el *sentido*, lo que está presente en todo lo que es, lo que existe, pero que no es visto como el conjunto de los seres, sino como aquello que los reúne, que los trasciende y los supera, incluyendo a la inmanencia.

La interpretación de Heidegger, por tanto, se adentra en la *negatividad* del ER como inexorabilidad de la finitud, y, dado que todo es finito, en la imposibilidad de dar cuenta de la pregunta «¿qué es?», fundándose para ello en la crítica de Nietzsche a la Moral y, sobre todo, a la Metafísica. Lo positivo de la interpretación de Heidegger se halla en el modo de concebir la VP como «voluntad *poiética*», es decir, como voluntad de construcción y autosuperación constante de ese ser que es consciente de su finitud, el *Da-sein*, es decir, el correlato ontológico del ser humano como «ser-para-la-muerte». Heidegger parte de la intuición de Nietzsche sobre el fenómeno del nihilismo, que «*prefiere no creer en nada antes de creer en la nada*»<sup>282</sup>, siendo el ER el vórtice de no retorno (valga el retruécano y contrasentido) de toda posición basada en la antigua metafísica de los seres y la

---

<sup>282</sup> Éste es el motivo de toda la Parte III de *G.M.*: encontrar la respuesta a esta cuestión al acercarse a la condición del ascetismo como modelo, como tipo de persona que introdujo en el dinamismo la *reversión de los valores* operado tras la «rebelión de los esclavos» que puso en el poder al cristianismo y a la culpa, a la autoculpabilización del individuo y al platonismo moral basado en la excisión entre cuerpo y alma.



vuelta a la pregunta fundante, que funda la búsqueda del origen: « ¿Qué es el ser? ».

Mientras que la interpretación de Heidegger ahonda en el vacío existencial del individuo, en su *aherrojamiento* en la nada debido a su carácter contingente, la de Deleuze se asienta, en cambio, en el lado *positivo* de ordenación y articulación de las fuerzas, tomando el concepto de VP como «*voluntad de potencia*», como gradiente de potencialidad de construcción y transformación. Y para esto, se basa, a su vez, en un ER próximo al concepto de naturaleza, (*Φύσις*), que toma de los griegos y que acerca al ER a una cosmología pseudo-científica, por lo que pasa a ser un motor que dinamiza la VP de los seres, produciendo la pluralidad de la inmanencia. Esta riqueza plural de diferencia inmanente es vista como un *antídoto*, a su vez, de la actitud de angustia existencial en virtud de la conciencia humana de la finitud, como ocurre en Heidegger con el concepto biológico o natural del ER.

Para esto, Deleuze utiliza el ER como un *mecanismo* afirmante de las estructuras globales presentes que conforman la inmanencia de la relación de todo con todo, como la determinación que aúna el caos y el cosmos en una totalidad cambiante. La posición de Deleuze se basa en el estructuralismo: el todo está por encima de las partes, el individuo es una ilusión óptica que surge de la idea del «*principium individuationis*», y la libertad humana es tan sólo una quimera.

De esta nueva cosmovisión sobre el horizonte de lo contingente y la inmanencia de lo natural surgen en los dos intérpretes ontológicos de Nietzsche dos preguntas, una positiva y otra negativa. Heidegger se preguntará: ¿cómo puede superar algo la deriva de todo el conjunto de los seres hacia la nada o hacia la muerte? Y Deleuze, por su parte, lanzará este interrogante: ¿Qué diferencia hay entre el ser humano, si es que existe algo parecido a como ha sido pensado éste en tanto que «sujeto» de las experiencias, y los demás seres animados e inanimados, si todos ellos son contingentes y han surgido de un mismo plano de inmanencia?

## 9. RESUMEN DE LAS PRINCIPALES INTERPRETACIONES DEL ER («*EWIGE WIDERKUNF*»)

¿Qué contenido puede estar oculto detras la intuición del ER, de la vuelta de «siempre lo mismo»? Hasta ahora, hemos visto tres posibles interpretaciones:

1 - La intuición de la reminiscencia del pasado: el *Año áureo* de Platón como lo pasado, lo que fue, que quiere volver para darse de idéntica manera.

2 - La metáfora de la conservación material de la energía: *energetismo* de los físicos de la *teoría termodinámica*.

3 - La aporía, o el enigma, entre la temporalidad de la duración (tiempo pleno y cualitativo), instante (*Augenblick*), y el progreso o proceso inscrito en la temporalidad lineal espacializada y cuantificada (*Zeit*). Ésta es la cuestión: la aporía que el instante deja abierta sobre la naturaleza de la sucesión de los acontecimientos.

Tanto la primera interpretación, que es una mera repetición de lo idéntico, como la segunda, que es una cosmología científica, son reducciones del sentido del ER, a las que Nietzsche llama respectivamente: «*la visión del enano*» y «*la cancioncilla de manubrio de los animales*».

El tiempo del *Año áureo* está relacionado con el argumento que esgrime el «*espíritu de la pesantez*», el *daimon* particular de Zaratustra, el cual le dice: «toda verdad es curva». Todo planteamiento de la temporalidad en ER se tiene que poner en relación con una forma lógico-matemática abstracta, como puede ser la figura del círculo, a partir de la cual el universo se repetiría de idéntico modo y en el mismo sentido en el orden de los acontecimientos (como pensaba Platón y posteriormente, bajo su influencia, los estoicos). Ése es el mundo de la repetición

idéntica en la identidad de la forma dada como marco de comprensión de una razón que es pura abstracción.

En la estela de este pensamiento neoplatónico, Giotto, el gran pintor del Renacimiento, con un pensamiento racionalista, lo tomará en cuenta al considerar la perfección en el círculo trazado a mano alzada. Así, estos filósofos de la continua vuelta de lo idéntico, tal y como se pensaba la perfección de las órbitas planetarias desde los griegos, piensan el tiempo desde una característica únicamente racional y abstracta. *Reducen el sentido a lo que, en principio, no le puede ser dado un sentido*, puesto que es el marco de referencia de todo sentido, esto es, el tiempo, en el cual se contiene el devenir de todos los seres y de todo el universo.

El tiempo de la *termodinámica*, la reversibilidad del Universo en sus elementos materiales, es decir, materia y energía, tal y como era planteado desde la modernidad con Leibniz, será concebido a partir de principios universales, como la «conservación de la materia y de la energía».

Los dos primeros planteamientos resultan reductivos. El primero, el que plantea la fórmula abstracta del círculo como un mecanicismo cíclico, porque reduce toda la temporalidad a la recursión del ciclo; el segundo, basado en la física energetista, porque pone en relación toda la temporalidad no lineal que marca lo inmanente con el *quantum* de VP que, según Nietzsche, se precisa para poder pensar en profundidad este principio de conservación universal<sup>283</sup>. Tal temporalidad ya no es lineal, puesto que es reversible, pero, sin embargo, es igualmente homogénea y cuantitativa, dentro del marco espacio-temporal constituido por Newton y fundamentado en la experiencia sensible humana a partir de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Habría que volver, por tanto, a una temporalidad referencial y no absoluta.

El marco de relaciones que conforman el espacio y el tiempo se constituiría como el fondo de las relaciones de los seres, tomando así la imagen

---

<sup>283</sup> Ver la nota 245, p. 235, del Cap. 6, Parte Segunda de la presente tesis.

de un espacio no pasivo. Esta imagen resulta cercana a la concepción del espacio-tiempo de Einstein en la relación de perspectivas de los seres. Así, por ejemplo, la velocidad a la que se desplazan configura la perspectiva de cada ser en relación con el espacio y el tiempo. Esta concepción de Einstein se aproxima más a una concepción del Universo muy cercana a la concepción del espacio relacional de Leibniz que al espacio y tiempo absolutos de Newton, contenedores de la materia, las fuerzas y los seres del universo.

¿Quiere esto decir que Nietzsche se anticipó con su interpretación a la del genial físico? No, simplemente quiere decir que su intuición de la temporalidad como ER supone el replanteamiento de todo marco de relación espacio-temporal, tal y como había sido fundamentado desde Kant a partir de la espacialización y cuantificación del tiempo lineal, por lo que este replanteamiento resulta más cercano al espacio y tiempo de Leibniz.<sup>284</sup>

De todos modos, esta temporalidad cuantitativa nos acerca al concepto de *diferencia* propio de las ciencias: la *diferencia específica* (*differentia specialis*) tal y como la planteó Aristóteles. Se trata de lo *mismo-diferente* que se renueva en cada ciclo, ya sea de lo inorgánico (materia y energía), ya sea de lo orgánico: (seres vivos). La repetición de lo mismo en la especie es la repetición de lo mismo diferente, como lo recoge la expresión de Zaratustra: «*Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser*»<sup>285</sup>.

Esta imagen supone la constatación, como metáfora, de la diferencia específica de los seres en relación con el ser como el conjunto espacio-temporal del tiempo cíclico. Y es a esto a lo que él denomina «*cancioncilla de los animales de manubrio*», es decir, la temporalidad vista desde la ciencia, o más aún, desde la diferencia de lo que no difiere, pues ha sido acotado en su ser esente como especie, como ser determinado, y queda en la conciencia de

---

<sup>284</sup> Los conceptos de espacio y tiempo en Leibniz se basan en elementos relacionales, el concepto de un espacio absoluto como marco espacio-temporal sólo aparece con la mecánica celeste de Newton.

<sup>285</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z.Tercera Parte, «El convaleciente». Ver el texto en castellano y el original alemán en la nota 265, p.251, Cap.6, Apdo.6.2.

los seres en tanto que objetos. Por ello, en relación con ese ser esente, el tiempo se presenta como un tiempo que regresa sin una conciencia del recuerdo de este regreso; se trata de la temporalidad de los seres vistos como *representaciones* puntuales de la *voluntad* del universo, lo cual significa que esta visión es más cercana a la perspectiva de Schopenhauer, e incluso, como hemos visto, de Darwin.

Nietzsche le reprocha a estas interpretaciones su miopía ante lo que significa la naturaleza (*fisis*), a la que él define desde el concepto de ER. Así, critica a Schopenhauer por convertir en ficciones metafísicas, desde el pesimismo existencial, lo que son los seres y tomar al retorno como vuelta a lo primigenio, al «Todo - Uno»; a Darwin, por pretender, de manera optimista (como todos los utilitaristas y, en general como casi todos los pensadores ingleses), darle un sentido a la evolución desde el criterio sociológico de la lucha en la diferencia. En esta lucha el más hábil sobrevive, cuando, a juicio de Nietzsche, se trata más bien de una lucha, por parte de los individuos, por conquistar su diferencia específica, en tanto que es la nota que los constituye y está presente en la mayoría de los individuos de una especie. La ciencia toma esta mayoría como objeto de estudio, y se olvida del individuo *singular*. Pues bien, para Nietzsche, a diferencia de lo defendido por Darwin, no es la adaptación la que marca esta lucha, sino la inadaptación. Ésta es la que marca el cambio y su progresiva complejidad, su naturaleza abierta y *no fijada*.

La tercera interpretación que bosquejamos en torno al ER como reconstrucción prefenomenológica no explicitada a partir del análisis del instante (*Augenblick*), que es la que hemos fundamentado en el estudio de las comunicaciones sobre el ER en *A.H.Z.*, se basa en el hecho de experiencia del instante vivido, lo cual implica el tiempo de la «duración» (*durée*), que es el tiempo de la vida humana, según Bergson.

Nietzsche plantea el instante (*Augenblick*) como el momento presente del «aquí y ahora». Y este momento es el que abre la tensión entre la temporalidad de la sucesión temporal de la linealidad, que es el marco espacio temporal de la ciencia como tiempo espacializado y cuantificado, y el tiempo de

la duración como temporalidad no lineal. Este tiempo vivido en virtud de la decisión de una VP que toma dominio de sí y vive un tiempo no vacío ni homogéneo, sino lleno de experiencias (*plenum*) y, por ello, heterogéneo y discontinuo, es el tiempo que da sentido a la vida humana, es decir, es el tiempo de la experiencia subjetiva. Luego, la imaginación y la memoria, en su proceso constructivo, convertirán en el tiempo del recuerdo del momento vivido que se alza ante nosotros como abstracción y que, al contar lo ocurrido, o sea, en su narratividad, da sentido a la vida desde los actos realizados.

Por ello, la tesis que defendemos aquí es que esa temporalidad lineal, continua, especializada y homogénea, procede, como derivación abstraída y modelo perfecto (*el círculo*), de la temporalidad primigenia, la del instante como tiempo del ER, tiempo de la decisión que afecta a la VP, pero la vemos más como *voluntad de potencia* múltiple del tipo de Deleuze que como una voluntad *poiética* del tipo de Heidegger. Además, en su actividad como recreación variada, configura las obras en el «*continuum*» abstracto espacio-temporal como modo de fijarlas en una trayectoria que escape, en el caso del ser humano, del plano inmanente del ER en el que viven los demás seres, gracias a su impulso de autotranscendencia, que, aun así, forma parte de este plano inmanente.

Visto así, podríamos concluir que la polémica en torno a la interpretación del ER de Nietzsche se cifra en la relación que se da entre una temporalidad lineal, cuantificada y homogénea (al igual que el concepto de espacio absoluto) y una temporalidad cíclica, llena de acontecer, *instante*. Esta última temporalidad es heterogénea, no cuantificable y no mecánica, un tiempo total que incluye el tiempo de la conciencia humana. Esta tercera interpretación nos llevaría al cuestionamiento de varias *aporías* relacionadas con el tiempo no lineal:

Ciertamente, si Nietzsche contrapone ambas temporalidades, y tal contraposición no es sólo un falso reflejo que nos trae a la memoria la posición de otros pensadores, también contemporáneos, pero más cercanos a nosotros en el tiempo (como Henry Bergson con la contraposición entre tiempo de la *sucesión*, como tiempo espacializado, y tiempo de la *duración*, como tiempo interiorizado

desde la experiencia, o del *tempus plenum* que quiere rescatar Walter Benjamin<sup>286</sup>, volviendo a la hipótesis de la *Apocatástasis* o *Tikkun* como figuras contrapuestas al tiempo lineal y cuantificado de la modernidad), repito, si ello es así, al pensar en dos cualidades distintas de tiempo, ¿no estaremos cayendo, según dice Ofelia Schutte (y dicho sea de paso, también el heterodoxo seguidor de Bergson, Gilles Deleuze), en una dicotomización del tiempo y, por ello, en una vuelta a una contraposición de opuestos, que nos podría llevar de camino de vuelta al nihilismo que tanto criticó Nietzsche?

El modelo que presentamos en esta tesis, basándonos en el concepto de VP que da Jaspers<sup>287</sup> en su interpretación de Nietzsche, es el tiempo de la *autotrascendencia* como tiempo de la autoafirmación en la creatividad, en la transparencia de la *autenticidad*, frente al tiempo de la realidad preconstruida y hormada por la costumbre y el hábito ciegos de seguir las pautas de generaciones. Ahora bien, esta dicotomía ¿no sería la lucha, precisamente, de las generaciones, la llamada *lucha generacional*?

Entonces tendríamos que ese tiempo sería el tiempo del cambio generacional desde lo establecido, lo cual le daría el carácter radical que fundamenta el cambio en las sociedades, en su progreso, como mejora de sus condiciones, hacia el «reino de la cultura». Este tiempo de cambio incluye la lucha entre los elementos de la *tradición* y la *innovación*, como el sitio propio y común donde se asientan y se integran en la realidad circundante los logros del *reino de los fines* –según el término de Kant– en unas realizaciones que serán recordada por los posibles miembros de una lejana sociedad futura.

Lo que descubrió Nietzsche, detrás de su sombrío peregrinar hacia el *pensamiento abismal*, ¿no era precisamente el «motor inmóvil» de todo cambio, en un ser que quiere ser racional, que es «semoviente» gracias a su pensar, en definitiva, una *instancia autopoietica*? ¿No descubre así el

---

<sup>286</sup> Sobre el *tempus plenum* en Walter Benjamin en relación con su crítica acerca del eterno retorno, ver el posterior Cap. 12 de la presente tesis.

<sup>287</sup> En referencia al concepto de VP como autotrascendencia en Karl Jaspers, será algo que desarrollaremos en el Cap. 11 de la presente tesis.

entramado de la posibilidad de la «*entelexeia*» que hace al ser humano ser «*en cierto modo, todas las cosas*», al interpretarlas, y, por tanto, valorarlas desde su posición, intentando escapar del plano de inmanencia de la Naturaleza?

Este ser, el ser humano, cuya naturaleza esencial no se halla fijada, pese a depender de una temporalidad natural, que se come en su devenir todo posible cambio, ¿no lleva implícito el descubrimiento de lo que luego dirá Jean Paul Sartre («el hombre es una pasión inútil») como la carga negativa y destructora del nihilismo?

¿Descubre este ser, a partir de esa intuición del ER, un nuevo modo de medir el tiempo, un nuevo tiempo, el «*tempus plenum*» de la *duración* y el *instante*, y una nueva medida, la que constituye y estructura la VP como antídoto de tal nihilismo?

Este descubrimiento, la intuición del ER, ¿es una prefiguración de la *fenomenología del instante*, que conlleva en sí la más radical instancia nihilista de la condición humana no fijada y, al mismo tiempo, la posibilidad de escapar de dicho nihilismo?

La aceptación de esta instancia, el ER, ¿es un modo de superar el nihilismo de la técnica actual mundializada, basada en la temporalidad homogénea y cuantificada, o constituye solamente una etapa de ésta, tal y como pensaba Martin Heidegger?

Todas estas cuestiones abiertas intentaremos resolverlas en la siguiente parte de esta tesis, la Parte III, dedicada a las distintas interpretaciones filosóficas del ER, que es a lo que vamos a dedicar un examen más exhaustivo en este segundo bloque de la Parte II.



## **B) LAS INTERPRETACIONES DE SU OBRA BAJO EL OJO DE NIETZSCHE**

### **INTRODUCCIÓN**

En este punto de la tesis, hemos abordado ya en la Primera Parte, los textos más importantes de Nietzsche en torno al concepto de ER y las distintas interpretaciones que desde las disciplinas científicas han pensado del ER en su viabilidad en relación con las teorías de la Física y la Biología modernas, así como también en relación con distintas interpretaciones surgidas de la Antropología filosófica y la Ontología –como han sido los planteamientos de Heidegger y Deleuze–. Pues bien, en este segundo apartado (B) de la Segunda Parte de la presente tesis, vamos a realizar, tal y como avanzamos en la *Introducción* inicial, el estudio genealógico de las diferentes interpretaciones posteriores a Nietzsche, es decir, de aquellas que, a nuestro parecer, han resultado las más importantes e interesantes. Aparecieron a lo largo del siglo pasado y que nos han llegado hasta la fecha de hoy, recién empezada la segunda década del siglo XXI.

Este estudio genealógico, que abarca más de un siglo, no va a tomar la forma de un catálogo o elenco de todas las interpretaciones posibles del pensamiento de Nietzsche, en particular sobre su *pensamiento abismal* del ER, sino que se va a centrar, con una pretensión crítica y exhaustiva, en las que hemos considerado capitales para entender a Nietzsche y sus ideas principales, en particular la idea del ER.

Ésto es, por tanto, un estudio crítico y exhaustivo. Crítico con las fuentes que ha sido preciso consultar para realizar esta muestra genealógica de sus principales intérpretes. Tal muestra se ha elegido en función de la argumentación

y del interés expositivo de esta tesis, así como también en función de las fuentes e intérpretes que han sido necesarios para la elaboración de la misma. Por esto mismo, la muestra bien podría haber sido de otra manera. Y exhaustivo, porque remitirse a una serie de autores va a servir para desgranar los elementos fundantes sobre cuya base se ha articulado esta tesis, así como los criterios por los que nos decantamos por uno u otro aspecto de cada una de las interpretaciones expuestas.

En el seguimiento de ambos criterios, crítico y exhaustivo, fundamentamos el carácter genealógico del presente estudio, en el sentido que ofrecemos una visión del contexto de los distintos intérpretes del pensamiento de Nietzsche. Así, partiremos de un cierto subjetivismo como criterio básico para la exposición del desarrollo de las ideas subyacentes a dichas interpretaciones, que tomamos de lo escrito por cada intérprete de Nietzsche de la forma lo más objetiva posible, para esclarecer aquello que pudieran aportar acerca de la obra de Nietzsche y, en particular, sobre el concepto de ER.

Se trata de indagar, tal y como él hizo (con la mirada del fisiólogo y del crítico de la cultura que fue), las motivaciones de cada uno de los intérpretes de su obra, para poder sopesar cuál es el motivo impulsor de cada intérprete y qué es lo que cada uno de ellos ha considerado lo más importante de su pensamiento. Por esta misma razón, nos hemos decantado por dividir las distintas interpretaciones según un criterio muy cercano a la división de los «tipos de Historia» que señaló Nietzsche en la «Segunda consideración intempestiva: sobre la conveniencia y los inconvenientes de la Historia para la vida» y que clasificó en: «Historia monumental», «Historia anticuaria» e «Historia crítica», porque consideramos que se aviene muy bien a las distintas etapas en la interpretación de los textos de Nietzsche a lo largo del siglo XX.

## 10. LA INTERPRETACIÓN MONUMENTAL DE NIETZSCHE

### 10.1. La explosión de interpretaciones a comienzos del siglo XX, y la «interpretación monumental» de la *obra maestra* no escrita

Como si de un destino fatal se tratara –el que él mismo tenía pensado para sí –, la obra de Nietzsche no fue conocida por el gran público hasta poco antes de su muerte. El propio Nietzsche declaró lo siguiente sobre su repercusión en Alemania:

«Han transcurrido diez años y nadie en Alemania ha creído que tenía el deber de conciencia de defender mi nombre frente al absurdo silencio en que se me ha sepultado. Ha tenido que ser un extranjero, un danés, el primero en dar muestras de la suficiente sagacidad instintiva y de la suficiente valentía para indignarse contra mis presuntos amigos»<sup>288</sup>.

En el año 1888, año importante en su producción, escribió A.C., *El caso Wagner, Nietzsche vs Wagner y E.H.*, y tenía en proyecto la elaboración de *La voluntad de poder*, 'que se supone que llevaría como subtítulo: *Ensayo de una transvaloración de todos los valores*, y que no llegó nunca a salir a la luz de sus manos. En este año Nietzsche recibió un primer espaldarazo afirmativo a la divulgación de su filosofía: Georg Brandes, profesor de la Universidad de Copenhague, leyó por primera vez una serie de lecciones sobre su pensamiento.

Para Georg Brandes, Nietzsche era un aristócrata del pensamiento y, por eso tenía el ideal de los aristócratas griegos y de los patricios romanos. En su ensayo: *Nietzsche, sobre el radicalismo aristocrático*, en el que resumió el contenido de las conferencias que éste dio en la Universidad de Copenhague en 1888, el pensador danés afirmaba que Nietzsche pensaba en términos de la

---

<sup>288</sup> NIETZSCHE, F. *E.H.* Capítulo 3: « ¿Por qué escribo libros tan buenos? En el párrafo 4 de la parte dedicada al análisis de *El caso Wagner*.

timocracia (*δήμιος – κράτις*), o gobierno de los más aptos, y de la aristocracia (*αρίστος – κράτις*), o gobierno de los mejores, ideal de los poetas aristocráticos griegos como Píndaro o Teognis. No en vano, a Píndaro se atribuye el lema *llega a ser quien eres*, lema que también utiliza Nietzsche en *E.H.* y según el cual el individuo se afirma dos veces: una en relación con su origen, noble, otra en relación con los actos que realizará, aquellos que lleguen a estar a la altura de su noble origen.

Este es el *éthos* del que parte Nietzsche, y que proviene de la idea griega de *areté*, que derivará en la «*virtus*» romana como fuerza, valor basado en la valentía personal. Este ideal caballeresco se retomó al final de la Edad Media como continuidad de la épica en la lírica provenzal<sup>289</sup>. Finalmente, dicho ideal se habría transmitido a la *Kultur* alemana por mediación de la influencia de la idea romántica de genio del Goethe de la *República de los genios*, y de la importancia que le concedió Schopenhauer al *genio* en la metafísica.

Pues bien, todas estas influencias llevarían a Nietzsche a construir una estética y una metafísica del «genio», lo que también constituiría un homenaje al romanticismo tardío de la obra trágica de Wagner, tal y como aparecía en *N.T.*

Por la importancia que se le concedía a lo aristocrático del gusto y del *genio* en la formación de un nuevo tipo de hombre, Brandes consideraba a Nietzsche un *hermano* de generación de Ernest Renan<sup>290</sup>, importante historiador perteneciente a la generación del romanticismo tardío, que compartía con Nietzsche el ideal de un hombre nuevo, superior, cercano al ideal de la

---

<sup>289</sup> Acerca de dicha lírica y de los valores que traía consigo para el primer Renacimiento europeo de los siglos XIV y XV, valores sobre los cuales hablaba Nietzsche en *G.C.* como origen de la actitud científica moderna basada en la *voluntad de ser veraz*, consultar lo expuesto en la Primera Parte, Cap. 3 de la presente tesis.

<sup>290</sup> Ernest Renan: Escritor, filósofo y orientalista francés (1823-1892). En principio quiso dedicarse a la carrera eclesiástica pero finalmente se hizo filósofo e historiador. Como filósofo se acerca a las concepciones idealistas de Hegel y positivistas de Comte, suponiendo un camino intermedio entre ambos autores, afirmando, de modo parecido a David Strauss, a quien critica Nietzsche en la Primera consideración intempestiva, la existencia de una *nueva fe* en la ciencia. Fue muy conocida su *Vida de Jesús* (1863), en la cual, tal y como señala Brandes, toma la figura del Jesús histórico alejada de la dimensión teológica del cristianismo, además de hablar de una especie de *hombre superior: millieu*, como utopía para el futuro, en sus escritos, razones por las cuales, Brandes acerca la figura del filósofo, orientalista e historiador francés de las religiones a Nietzsche como su más cercano contemporáneo.

aristocracia greco-latina. En palabras de Brandes: «*Renan, lo mismo que Flaubert, podría suscribir la idea dominante de Nietzsche de que el común de los hombres no es más que un rodeo que hace la naturaleza para crear una media docena de grandes hombres*»<sup>291</sup>.

Sin embargo, siguiendo aquí también a Brandes, Nietzsche no tenía un buen concepto de Renan:

«Ya hemos subrayado hasta qué punto recuerda a Renan por su concepción de la civilización y por su esperanza en una nobleza intelectual que deberá apoderarse de las riendas del mundo. Sin embargo, no tiene ni una palabra de aprobación para éste»<sup>292</sup>.

Nietzsche consideraba a Renan su antagonista en esta cuestión, ya que Renan proponía como modelo de su *hombre nuevo* a Jesús, cuando resulta que Nietzsche, precisamente, quería la reversión completa del mensaje cristiano. Y, aun cuando respetara a Jesús por su valentía personal, le consideraba el clásico tipo del *Idiota* de Dostoievski<sup>293</sup>, el intuitivo nato que tiene la capacidad de mover a las masas, el que es endiosado por su propio entusiasmo y el valor de su compasión hacia los demás, un modelo que es, punto por punto, exactamente el contrario al aristocrático.

Además, como Nietzsche consideraba necesario revertir el modelo moral del cristianismo, no podía admitir el ejemplo de Jesús, porque el cristianismo estaba en contra de una vida sana, de una vida vivida sin el resentimiento, vivida desde la búsqueda del goce pleno de la existencia, vivida, por tanto, por encima del cálculo previsor del placer y del dolor que el cristianismo había contrapuesto. Tal contraposición entre la vida terrenal y la vida eterna, entre el máximo dolor del mundo terrenal como *valle de lágrimas* –motivo central que expone el Viejo

---

<sup>291</sup> BRANDES, G. *Nietzsche, un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Capítulo I, página 21.

<sup>292</sup> *Ibíd.* Capítulo VI.

<sup>293</sup> *El idiota* es una novela del escritor ruso Fiódor Dostoievski publicada en el año 1869, en la cual se relata la vida del príncipe Mishkin, personaje extremadamente confiado y compasivo, hasta tal punto que termina arruinando su vida por compasión hacia los demás. Éste es el modelo que toma Nietzsche para hablar de la psicología del «tipo Jesús» del que habla en A.C. Sobre la influencia de la literatura de Dostoievski en Nietzsche, ver nota 141, p.138, Cap. 4, Apdo. 4.3.1. Acerca de cómo es vista la compasión por Nietzsche, ver notas: 156, p.149, Cap.4, Apdo. 4.3.4 y 208, p.190, Cap. 4, Apdo. 4.6, como la causa de la «muerte de Dios».

Testamento en la Biblia respecto del mundo del más allá, al que había ido Jesucristo, y en el que se lograría la gloria eterna— y el máximo de placer —*el Reino de los Cielos*, motivo principal que exponía el Nuevo Testamento—.

Pues bien, salir de este cálculo moral del placer y del dolor, llevado a un *ultramundo* inexistente, y fijar el ser humano al mundo terrenal eran, en primera instancia, los objetivos del inmoralismo nietzscheano. Y aun cuando Renan hablase del Jesús histórico, más que del salvador Jesucristo de la religión cristiana, a Nietzsche no le convencía como ejemplo de su ideal aristocrático. Esto es lo que Nietzsche subraya en sus últimos días, vividos entre la lucidez y la locura, cuando escribía subrayándolo «Dionisos *versus* el crucificado».

Brandes consideraba que Nietzsche pertenecía a la misma generación que los *decadents* de fin de siglo, aquellos tardorrománticos que querían parar los tiempos del maquinismo y del progreso técnico-científico, aunque estuvieran a favor de una civilización común europea, aliados todos en una actitud común de afirmación de lo sublime, tal y como era la actitud de los simbolistas franceses encabezados por Charles Boudelaire<sup>294</sup>. Esta actitud que miraba hacia el pasado con nostalgia se veía también en autores contemporáneos de Nietzsche, como August Strindberg, John Bernard Shaw —con los cuales Nietzsche llegó a mantener correspondencia—, Henrik Ibsen y en historiadores tardorrománticos como Ernest Renan.

Todos ellos mantenían un aristocrático desdén por la sociedad europea en la cual les había tocado vivir, y acentuaban un cierto prurito de lo sublime, de la importancia del arte para la vida frente a la mediocridad cotidiana del individuo medio europeo, frente a los epígonos de aquella sociedad cultural y científica moderna, y frente a los que se consideraban los portavoces de la fe en el progreso y la ciencia, basados en el positivismo y el utilitarismo modernos, a los que Nietzsche consideraba los *cultifilisteos*, y a los cuales criticó en las *C.I.*<sup>295</sup>

---

<sup>294</sup> Sobre el decadentismo y el rechazo al progresismo en Charles Boudelaire y en los poetas simbolistas franceses, es conveniente leer el ensayo de Walter Benjamin acerca del *flaneur* o la figura del paseante despreocupado y curioso en la literatura de Boudelaire.

<sup>295</sup> Consultar la Primera consideración intempestiva: «David Strauss, el confesor, el escritor», en donde critica a la figura de David Strauss por ofrecer una imagen simplista en su libro *De la*

«En todo caso, se vive en la creencia de poseer una cultura auténtica: parece que el tremendo contraste que hay entre esa creencia complaciente, más aún, triunfalista, y la notoria insuficiencia sólo resulta perceptible de momento para muy pocos, muy especiales. Pues todo el que opina con la opinión pública se ha vendado los ojos y se ha tapado los oídos (...) A este poder y a esa clase de hombres, voy a llamarles por su nombre -son los *filisteos de la formación*<sup>296</sup>» (o *cultifilisteos*, según otras traducciones).

En cuanto a la temática del ER, Brandes consideraba que, precisamente en estos años de los 70 a los 90 del siglo XIX, se publicaron varias obras que trataban de un tema similar: la posibilidad de un universo en repetición. Acerca de esto comenta:

«Zaratustra enseña un misticismo, por otra parte, más hueco, que deriva de la idea que tenían los antiguos pitagóricos de la repetición eterna de la Historia y que tiene puntos en común con el Kohelet (Eclesiastés). Él dice: “Todas las cosas vuelven eternamente y nosotros con ellas, de tal manera que nosotros hemos existido ya un número infinito de veces y todas las cosas con nosotros”».

Entre aquellos que expresan ideas parecidas al ER de Nietzsche destaca a Gustave Le Bon y a Louis Auguste Blanqui. Brandes atribuye esta convergencia de pensamientos a la influencia de la Ciencia Física procedente del energetismo, que les llevó a querer contribuir en la formación de una cosmología filosófica que sirviera de armazón a una nueva cosmovisión, basada en los hallazgos de la ciencia contemporánea.

En definitiva, Nietzsche sería para Brandes un aristócrata del pensamiento, que está en contra de la sociedad moderna basada en el igualitarismo, porque le resulta uniforme y mediocre; pero que, en cambio, al contrario que buena parte de sus colegas tardorrománticos alemanes, aun siendo, como ellos, contrario al

---

*vieja y la nueva fe*, acerca de la *Kultur* de habla alemana, frente a un cuadro decadente de la cultura europea en general, y en particular, de la francesa por ser en ese momento sus enemigos en la guerra franco-prusiana que se estaba librando en esos momentos. También en la «Segunda de las C.I.: De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida», en donde habla del efecto negativo de estos *cultifilisteos* en la sociedad europea de la naciente conciencia histórica del siglo XIX. Ver también las notas del Cap. 2 de la presente tesis.

<sup>296</sup> NIETZSCHE, F.: *C.I.* «Primera consideración intempestiva: David Strauss, el confesor y el escritor». Parte 2.

progresismo de su época, aplaudiría, como amigo de la *Zivilisation* europea, los nuevos hallazgos de la ciencia para construir un nuevo modelo, que, aunque basado en el tipo aristocrático de la sociedad grecorromana, constituiría una nueva visión sobre el mundo y sobre el ser humano con vistas al futuro.

Otro de los primeros intérpretes de Nietzsche fue el pensador y teósofo Rudolf Steiner, que estudió su obra acudiendo a las fuentes que en su tiempo eran consideradas las más fiables: el Archivo Foerster-Nietzsche de Weimar. Este archivo polémico había sido creado por la hermana de Nietzsche, Elisabeth Foerster-Nietzsche, y el discípulo de aquél, Heinrich Kosselitz, al que Nietzsche llamaba «Peter Gast» (*Pedro, el huésped*).

En 1895, Rudolf Steiner escribió una obra a la que tituló: *Nietzsche, un luchador contra su época*, y centró su interpretación en el carácter intempestivo, rebelde y a contracorriente del filósofo alemán.

Para Steiner, lo original de Nietzsche residía en su forma de hacer filosofía proponiendo contra-modelos a las ideas de su tiempo. Así, Nietzsche, sin mostrar ninguna influencia de la dialéctica hegeliana, ya que se adiestró en la escuela de pensamiento de Arthur Schopenhauer, que era radicalmente antihegeliano, redescubrió por su cuenta el egoísmo radical de Max Stirner y la destrucción de la idea de Dios de Ludwig Feurbach.

Por ello, Steiner argumentaba que la originalidad de Nietzsche no se basaba en su elogio al egoísmo, que ya se encontraba en el libro de Max Stirner *El único y su propiedad*, y, por el mismo motivo, su originalidad tampoco estribaba en el rechazo y la recusación de la Trascendencia, la cual ya había sido criticada exhaustivamente por Ludwig Feurbach en *La esencia del cristianismo*, de él, aunque conocía sus obras, tampoco había recibido una gran influencia<sup>297</sup>.

---

<sup>297</sup> Ver lo dicho sobre ambos autores en las notas 142 y 143, dedicadas a Feurbach y a Stirner, respectivamente, en la p. 138, Cap.4, Apdo.4.3.1 de la presente tesis.



Lo original en Nietzsche, además de su método de emplear *contra-modelos* a las hipótesis y teorías de más éxito de su época, como el mecanicismo, el atomismo, el positivismo y el pragmatismo, fue su vuelta hacia la contemplación del espíritu, ya que, pese a su lucha en contra de «lo trascendente» y pese a su celebración del egoísmo individualista, en el fondo, Nietzsche buscaba una nueva tonalidad moral, tan alejada del «*espíritu absoluto*» de Hegel como, en el otro extremo, del materialismo pragmatista y positivista, al que también rechazaba.

Pero, como también criticaba la tradición de la Trascendencia del Dios de la teología *mono-ono-teísta* del cristianismo, no parecía encontrar dicha alternativa espiritual en ningún sitio. En esto se podía considerar un heredero de su maestro filosófico, Arthur Schopenhauer, por su acercamiento a la cultura y religiosidad orientales. De hecho, para Rudolf Steiner, el personaje de Zaratustra surge de una amalgama de parodias del Nuevo Testamento y de las enseñanzas de Buda.

En cuanto al ER, no se pronuncia por su posible significado, sino que habla de él como de una contra-idea más de todas la que Nietzsche tuvo a lo largo de su vida, porque fue un pensador que iba en contra de las ideas de su tiempo. Esta contra-idea le habría surgido tras la lectura del libro de Eugen Dühring<sup>298</sup> (*Curso de Filosofía*), en el que este autor, cientifista y positivista, expresaba la imposibilidad de un mundo en el cual se dieran idénticas combinaciones en repetición según las leyes físicas de la Mecánica.

«En esta época (1881) Nietzsche hace una afirmación por la que se sitúa en oposición consciente a las concepciones que representa la ciencia natural. Se trata de su famosa

---

<sup>298</sup> Eugen Dühring: Filósofo positivista alemán. Fue criticado muy duramente por sus concepciones sobre el mundo, además de por Nietzsche, por Friedrich Engels en su manifiesto, que ha llegado a ser conocido como: «Anti Dühring». Ver en particular, NIETZSCHE, F.: G.M. Segundo Tratado, § 11, en el cual critica su utilitarismo y su reducción de la justicia al resentimiento: «Lo único que quiero destacar es la circunstancia de que ese matiz de equidad científica (a favor del odio, la envidia, el despecho, la sospecha, el rencor, la venganza) surge del espíritu mismo del resentimiento. (...) Vaya esto en contra de toda esta tendencia; pero en relación a la tesis de Dühring de que el origen de la justicia hay que buscarlo en el sentimiento reactivo, he de contraponer a ella, en aras de la verdad y realizando una brusca inversión, esta otra tesis: ¡el último terreno conquistado por el espíritu de la justicia es el del resentimiento reactivo!»

doctrina del *eterno retorno* de todas las cosas. En el *Curso de filosofía* de Dühring encontró una afirmación que había de demostrarle que la eterna repetición de los mismos acontecimientos en el mundo era incompatible con las leyes básicas de la mecánica»<sup>299</sup>.

Asimismo, considera que esta contra-idea es un reflejo más de esa búsqueda de espiritualidad frente al positivismo imperante del siglo XIX, contra el que se rebela Nietzsche, aunque rechace el cristianismo y las religiones tradicionales por su «agotamiento», desde el que Steiner considera que Nietzsche veía al cristianismo de finales del siglo XIX.

Hay que decir que Rudolf Steiner fue uno de los primeros intérpretes de Nietzsche que fundamentó sus teorías en la enfermedad mental de éste. De hecho, Steiner compara el temperamento nietzscheano, negador de todo lo anterior y creador de nuevas contraideas, con el del gran poeta y literato italiano Leopardi<sup>300</sup>. Lo cual significa que Nietzsche, al *barrer bajo sus pies* las ideas en que se basaban sus contemporáneos, siempre se encontró en difícil equilibrio: con un pie en la genialidad y el otro en la pérdida de la cordura.

Gran parte de las primeras interpretaciones del pensamiento de Nietzsche a principios del siglo XX procedían del mundo del arte y de las vanguardias artísticas, debido a la gran importancia que daba en sus escritos al arte para la vida. Sobre esto hay que señalar que el arte era, según él, lo que justificaba la existencia, lo que hacía soportable la carga de la vida<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> STEINER, RUDOLF: *Nietzsche, un luchador contra su época*. En: «La filosofía de Nietzsche como problema psicopatológico».

<sup>300</sup> Giacomo Leopardi: poeta italiano (1798-1837) de familia noble y católica, fue un niño prodigio y con menos de doce años compuso sus primeras obras dramáticas relacionadas con temas de la Historia griega y romana, pueblos de los que tenía un gran conocimiento por saber griego y latín. Pasó en su adolescencia, dedicado al estudio, por graves problemas de salud y se convirtió en la edad adulta en un ferviente partidario de Voltaire y de la reunificación italiana, previo al movimiento del *Risorgimento*. Es considerado por la riqueza y calidad de sus obras como uno de los máximos exponentes de la literatura italiana. Su carácter melancólico y quebradizo, debido a sus enfermedades y a su estado de salud, entre otras dolencias también estuvo aquejado de una ceguera progresiva, al igual que Nietzsche, en su poesía se plasmaba este carácter en su exaltación del dolor humano. Estas razones, si bien en principio clínicas, pero también de similitud en sus respectivos caracteres y talentos, pudieran haber sido las que llevan a Steiner a esta comparación de Nietzsche con el egregio poeta italiano del siglo XIX.

<sup>301</sup> Así, en las artes, los ultraístas, los dadaístas, los expresionistas, todos ellos se sentirían atraídos por la obra de Nietzsche, quien se convertiría en una de sus fuentes de inspiración artística. Por poner sólo unos ejemplos, tenemos la sinfonía de Richard Strauss que lleva por título

Asimismo, se darán múltiples interpretaciones literarias de Nietzsche en relación con la polémica contemporánea que ya había puesto de manifiesto Georg Brandes, colocando a Nietzsche del lado de la *Zivilization* europea. La polémica se debatía entre la primacía de la *Kultur* alemana o la primacía de la *Zivilisation* francesa. Así, Thomas Mann tomaría a Nietzsche como defensor y continuador de la línea de la *Kultur* alemana, aunque con influencias de la Ilustración francesa; línea que parte del romanticismo clásico alemán de Goethe y que, a través de autores como Schopenhauer o Hegel, llega hasta Nietzsche. Esta interpretación, luego, la seguirá, ahondando, en su lectura filosófica, el estudioso Karl Löwith en su obra *De Hegel a Nietzsche*. Thomas Mann dirá de Nietzsche:

«Lo único que ha hecho Nietzsche a lo largo de su vida ha sido realizar variaciones sobre un pensamiento que está presente en todas partes, completar ese pensamiento, inculcarlo. (...) ¿Cuál es? Para comprender ese pensamiento es necesario separar sus ingredientes, sus partes, que luchan dentro de él. Esos ingredientes son, enumerados y entremezclados de forma abigarrada, los siguientes: vida, cultura, consciencia o conocimiento, arte, aristocracia, moral, instinto. En este conjunto de ideas predomina el concepto de *cultura*, el cual es equiparado casi a la vida misma»<sup>302</sup>.

Hay que tener en cuenta que el propio Nietzsche llegó a afirmar lo siguiente en uno de sus primeros escritos, de los más cercanos a la sensibilidad sobre el problema de la cultura, y que Thomas Mann recoge en este texto:

«La cultura es, ante todo, la unidad del estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo. Sin embargo, ni el mucho saber ni la mucha erudición son un medio necesario o un signo de ella, y en caso de necesidad se entienden muy bien con lo

---

*Así habló Zaratustra*, o el hecho de que gran parte de los discursos de Zaratustra se leyeran de forma dramatizada en el teatro, acompañados de cantos y bailes.

<sup>302</sup> Thomas Mann en *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*, texto escrito en 1947 para una conferencia; coincidió con la escritura de su libro *Doctor Faustus*, libro en el que recababa también los elementos más negativos del pensamiento de Nietzsche. Ver también el contenido de la nota 147 sobre Thomas Mann, p.141, en el Cap. 4, Apdo. 4.3.2 de la presente tesis.

contrario de la cultura, la barbarie, es decir: la falta de estilo, la confusión caótica de todos los estilos»<sup>303</sup>.

En cambio, el hermano de Thomas, Heinrich, pensaría que Nietzsche, pese a sus diatribas contra el espíritu de la conciencia histórica y en contra de la modernidad, es un abanderado de la *Zivilization* francesa, del progreso y de la *finesse* de espíritu frente a la torpeza y el provincialismo de la cultura alemana.

También tendríamos una lectura pacifista y casi protoecologista en el novelista Herman Hesse, quien en sus obras *El lobo estepario*, *Demian* y *Shidarta* nos presenta a personajes que tienen mucho que ver con el modelo del sabio Zaratustra de A.H.Z. y con su búsqueda de una nueva manera de concebir el tiempo y el ser humano.

En los archivos de Weimar, que hemos nombrado antes a propósito de la obra de Rudolf Steiner, consultaron su obra grandes autores como el historiador y sociólogo Oswald Spengler, quien se nutrió de las ideas sobre el nihilismo y el carácter cíclico de las sociedades y las culturas, que luego reflejó en su monumental obra: *La decadencia de Occidente*. También acudieron a su legado escritores y pensadores del bando nacionalista alemán, como Ernst Jünger, polemista y partidario del nacional-socialismo, que ve en Nietzsche al pensador que, al igual que un barómetro, medía y alertaba sobre los tiempos difíciles que vendrían en el futuro.

En el Archivo Weimar de Nietzsche se gestó la «interpretación monumental» de la obra perdida: *La voluntad de poder*, obra en la cual Nietzsche habría realizado la *transvaloración de todos los valores* y que reconstruyó un sinfín de veces en sus cuadernos de apuntes desde el año 1886 hasta el año 1888, sin llegar a dar una forma definitiva. Como parte de estos escritos surgirían O.I. y A.C., a los cuales quiso poner como los primeros libros de los cuatro dedicados a dicha *transvaloración*, pero como no llegó a redactarlos de modo

---

<sup>303</sup> NIETZSCHE, F.: C.I. «Primera consideración intempestiva: David Strauss, confesor y escritor». Parte 1.

definitivo, no podemos saber qué lugar habrían ocupado los libros que conocemos de Nietzsche en relación con la *obra maestra* proyectada.

Lo que resulta polémico en la tarea recopilatoria de Elisabeth Nietzsche y Peter Gast es el intento de rehacer, como un texto único, el conjunto de los aforismos y escritos póstumos de Nietzsche de estos años finales de su vida, sin ordenarlos con el más mínimo criterio cronológico, sino únicamente atendiendo a la temática que éstos presentaban. se puede decir con más énfasis, sobre todo porque la clave de interpretación de todos sus escritos fue la de la cercanía a las posiciones militaristas y nacionalistas alemanas, ante las cuales Nietzsche sentía una gran aversión, aun cuando hablara de la grandeza de la «guerra» (*polemos*), de la cual, como decía Heráclito, surgía todo lo existente, incluso a pesar de que en su juventud wagneriana, en *N.T.*, hubiera cantado alabanzas a favor de la «*Kultur*» alemana. Por todo ello, podemos alegar que, si bien no hubo invención por parte de Elisabeth, sí que hubo tergiversación en la interpretación de los mismos al dar una visión unilateral y sesgada de los mismos, sobre todo teniendo en cuenta que su hermano radicalizó, en sus últimos años, la aversión que sentía por los nacionalistas alemanes y los wagnerianos, tal y como lo era su hermana<sup>304</sup>.

Ya Nietzsche había considerado la posibilidad de que se hiciese una interpretación en clave de «Historia monumental» de su obra: «*Me veneráis; pero, ¿y si un buen día se viene abajo vuestra veneración? ¡Tened cuidado no vaya a ser que mi estatua os aplaste!*»<sup>305</sup>.

Podemos decir que fue la veneración de la hermana, que quiso ver en Nietzsche al romántico wagneriano que fue, pero del que él mismo renegó con la evolución de su pensamiento, al abrirse a los valores franceses y latinos, propios de la *Zivilization* europea. Por eso, fue la hermana, en su nostalgia veneradora, la

---

<sup>304</sup> De hecho, como hemos señalado en la cita 148, p. 144 del Cap. 4, Apdo. 4.3.3. Nietzsche se alejó de su hermana a partir del casamiento de ésta con el líder antisemita Bernhard Förster, de quien ella cogió el apellido y que sería el nombre del posterior archivo de Weimar del filósofo.

<sup>305</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Primera Parte, «De la virtud que hace regalos». Recogido también en el Prólogo de su autobiografía filosófica *E.H.*

que acabó por atraer a su órbita el pensamiento racista, expansionista y pangermanista de los nazis, los nacional-socialistas de los años 30 del siglo XX, a los cuales la interpretación de Nietzsche que había fomentado Elisabeth les sirvió de justificación para sus ideas. En resumen, podemos decir que aquélla, con su nostalgia del germanismo wagneriano, acogió a la generación posterior, seguidora del wagnerismo pangermanista y antisemita, con las puertas abiertas.

Todos los pensadores que intentaron, en esta época de entreguerras mundiales, *hermanar* el pensamiento de Nietzsche con el nacionalismo alemán profesado por su hermana (representante del Archivo Weimar de Nietzsche), se basaron en la interpretación biologicista del concepto de VP (*Wille zur Macht*) como voluntad de dominación, expansión y conquista del individuo y de la comunidad, vista, en última instancia, como voluntad de violentar e imponerse sobre los demás.

Por ello, la VP de Nietzsche les servía como justificación pseudo-biológica de la imposición de la violencia contra aquellos a los que se consideraba inferiores, como formas decadentes de vida, frente al «nosotros», «los otros» opuestos y enfrentados a los que se consideraban superiores, siguiendo en ello una interpretación literal, pero sesgada de la lucha entre la *moral de esclavos*, que representaba la moral cristiana, y la *moral de señores*, que representaba el ateísmo y el anticristianismo y que estaba en la raíz de los pueblos germánicos<sup>306</sup> que acabaron por imponerse al Imperio romano.

Nietzsche concibió que dentro del individuo hay una lucha, un combate entre lo *noble* y superior y lo *inferior* y *plebeyo*, aun cuando no niega una generalización sesgada, en una posible interpretación que pueda abarcar a las épocas históricas y las civilizaciones. Estos intérpretes, en cambio, reduccionistas del mensaje de Nietzsche, no ven esa lucha interior presente en él, sino que

---

<sup>306</sup> Esta pervivencia tardorromántica de la vuelta a los *orígenes* germanos y precristianos era el fermento necesario para la ascensión del nacionalismo alemán, nacionalismo revanchista, en contra de los franceses por las derrotas de la guerra franco-prusiana de finales del siglo XIX, y por las fuertes reparaciones de guerra pedidas por Francia posteriormente a la Primera Guerra Mundial, en 1914, y, en general, en contra del europeísmo progresista que fue imponiéndose desde el siglo XIX y que continuó en el siglo XX, y todo ello desde un pensamiento profundamente antisemita y racista.

toman al Nietzsche de los últimos años, el de *G.M.*, *M.A.B.M.* y el *O.I.*, como una continuidad sin fisuras respecto de los escritos de *N.T.* Por lo tanto, para ellos Nietzsche era en todo un wagneriano, un nacionalista y un racista, que únicamente habría coqueteado con los ilustrados franceses, hasta que volvió a sus orígenes.

Esta interpretación no habría pasado de ser una triste caricatura, irónica, sobre un hombre que muere en la más estricta soledad para olvidar su pasado y que, finalmente es, después de su muerte, ensalzado por aquéllos de los que se alejó, si no hubiera sido porque esa interpretación sirvió para justificar y afianzar a los que realizaron una de las mayores atrocidades que se haya visto en el conjunto de la Historia.

Lo que más pudo contribuir a esta interpretación sobre la filosofía de Nietzsche, y ello a pesar de que él se declarara en sus escritos antiwagneriano, antinacionalista, «apátrida», incluso, y «buen europeo», a partir de *H.D.H.*, obra que supuso la ruptura con la visión wagneriana y romántica, al mismo tiempo que con la metafísica religiosa y pesimista de Schopenhauer, fue extremadamente crítico, y así se mantuvo ante todo ideal sociopolítico.

Él siempre se consideró un hombre apolítico y, aun cuando al principio fuera un ferviente partidario de la cultura alemana, nunca lo fue del revanchismo contra lo francés ni contra lo europeo. Pasó, primero, por una etapa progermana hasta *H.D.H.* y por su ruptura con la filosofía y la estética del binomio: Schopenhauer- Wagner, y después adoptó una actitud más proclive a una visión positiva de la cultura europea y a una mayor crítica al componente germano.

Por otro lado, aun cuando criticase, con fuertes palabras, el componente de *resentimiento* del pensamiento y la espiritualidad judía, vinculados al sentimiento de haber sido el pueblo más perseguido de la Historia de la Humanidad, por lo que ellos se habrían considerado, desde esa «lógica del *resentimiento*», el «pueblo elegido», tal como refiere en *A.C.*, pese a todo ello, insistimos, esto no le llevaba a pedir la segregación de los judíos. Al contrario, consideró que para Europa era necesario el mestizaje de las razas y de las

culturas y que el componente judío había sido tan importante como el de otras culturas y civilizaciones en la Historia.

Tanto es así que los ideólogos del nazismo no terminaban de ver con buenos ojos el espíritu independiente que se desprendía de los textos de Nietzsche, aun cuando sus palabras les sirvieran para justificar su política expansionista de «*Boden und Blut*» («suelo y sangre»), afirmación de la comunidad política de sangre de origen ario y de la necesidad de suelo, de expansionismo del pangermanismo.

Para Alfred Beumler, principal intérprete de Nietzsche en términos de VP como voluntad de dominio biologicista, cercano al darwinismo social, Nietzsche no fue lo suficientemente crítico con las formas culturales y sociales decadentes, procedentes de culturas no arias.

El biologicismo de la VP de Nietzsche se basaba en la cercanía de textos como el del Prólogo de *A.H.Z.*, en el que hablaba de la comparación del hombre con el mono como del hombre con respecto del *superhombre* (SH) futuro:

«¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa; y justo eso es lo que el hombre debe ser para el *superhombre*: una irrisión o una vergüenza dolorosa»<sup>307</sup>.

Nietzsche siempre mantuvo una actitud teórica contraria a Darwin y a su teoría de la selección natural de las especies, porque afirmaba la prioridad de la especie y de la comunidad gregaria frente al individuo, mientras que él pensaba en la prioridad del individuo superior, de la excepción de la naturaleza frente al grupo social. Pero, aun así, Nietzsche nunca desligó su concepto de VP del carácter biológico o pseudobiológico de la conquista o la facocitación de un organismo por otro. Esto se puede observar, por ejemplo, en *A.H.Z.*, y, aun cuando en esta obra mantuvo una cierta complementariedad entre la VP como el *contenido* de la fuerza vital en los seres y del ER como *continente*, conjunto de

---

<sup>307</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Prólogo. 4.



devenir temporal de lo inmanente, tal y como hemos visto en capítulos anteriores<sup>308</sup>, en cambio, en sus últimas obras remarcó el carácter preeminente de la VP como fenómeno, o como horizonte de fenómenos, que incluía a todo lo existente<sup>309</sup>.

Baumler destaca que, después de tirar por tierra todos los criterios de verdad junto con cualquier concepto de lo trascendente, el único criterio de verdad que quedaba para valorar el mundo era la VP como aquello que puede hacer el cuerpo. Y no se refería sólo al individuo, ya que hay formas de «construir» un cuerpo o una organización del poder superiores al concepto de individuo, por lo que también se podía trasladar este criterio al «cuerpo social», generalización a favor de la cual hizo alusiones.

Pero, por otro lado, dado que también concebía la VP como un *quantum*, como una multiplicidad dispersa que sólo se hacía consciente en el ser humano desde la pluralidad de sus facetas, para Nietzsche también esta pluralidad implicaba una pluralidad de almas o de conciencias presentes en un mismo individuo. Pues bien, esto no podía ser admitido siguiendo el criterio de VP del cuerpo en Baumler, ya que buscaba la unilateralidad con el conjunto de los individuos similares en el Estado y la Nación. Con esta cuestión Nietzsche fue siempre muy crítico, ya que se toma como modo de uniformización y denigración de los individuos hasta el más bajo estado de gregarismo y mediocridad social.

Lo que sí es cierto, de todos modos, es que la afirmación de la superioridad de unos caracteres, de un tipo de individuo, fuerte o superior, ascendente en el terreno de la autotranscendencia de sus obras, frente a otro inferior o decadente, llevará, junto con su aristocratismo individualista y su crítica al cristianismo y al igualitarismo democrático y socialista, a dar pábulo a todas estas lecturas reduccionistas de la VP que están en la raíz de la justificación como dominación y ansia de poder.

---

<sup>308</sup> Ver las notas de los Cap. 4 y 5 en relación con este tema.

<sup>309</sup> Ver la nota 237, p.199, Cap. 5, Apdo. 5.2.2, en referencia al comentario del texto de O.P.: 38(12) «Mi imagen dionisiaca del mundo» de junio-julio 1885.

## 10.2. Un auténtico *monumento filosófico* a la obra de Nietzsche: El *Nietzsche* de Martin Heidegger

Si con *La voluntad de poder*, obra a la que Nietzsche nunca llegó a dar una forma definitiva, trataba de plasmar la obra *monumental* perdida, con la intención de recrear su filosofía desde sus textos y fragmentos inéditos, con la obra *Nietzsche*<sup>310</sup>, de Martin Heidegger, basada en los textos de sus conferencias sobre el filósofo en la Universidad (de 1937-1943), se dio impulso a una interpretación propiamente filosófica de Nietzsche, alejada en principio de cualquier partidismo. En ello vemos cómo, de nuevo, una *interpretación discipular*, hecha por y para la Universidad, volvía a salvar a Nietzsche de interpretaciones reduccionistas y sesgadas, como ya había hecho, a finales del siglo XIX, Georg Brandes, al posibilitar el conocimiento de su obra a nivel académico y universitario.

Gracias a la monumental obra de interpretación y recopilación, tanto filosófica como filológica, que hace Martin Heidegger en su obra sobre el pensamiento de Nietzsche, se puede hablar con propiedad de un Nietzsche propiamente filosófico, ya que Heidegger convirtió a Nietzsche en un pensador clásico de la Filosofía occidental moderna, al nivel de Descartes, Kant o Hegel.

Para Heidegger, Nietzsche fue un pensador que construyó su pensamiento siguiendo las enseñanzas de estos autores clásicos del pensamiento occidental. Pero, no desde un sistema cerrado y argumentado, como aquéllos, sino como un gran poeta y filósofo, que sigue el método de la forma artística del aforismo, la alegoría, la metáfora y la imagen cambiante, sin que su faceta como pensador eclipsara su faceta como artista, artífice del lenguaje filosófico en nuevas y sorprendentes formas de expresión nunca vistas, dentro de la mejor tradición de la *Kultur* alemana desde Goethe, von Kleist o Hölderlin.

El planteamiento del que parte la investigación de Heidegger en relación con el pensamiento de Nietzsche se articula en relación con la pregunta sobre la originalidad de su pensamiento respecto de la tradición metafísica occidental:

---

<sup>310</sup> HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche I y II*. Verlag Günter Neske. 1961. Edición en castellano por: Editorial Destino. Colección Áncora y delfín. Madrid. 2000.

«¿Qué papel juega el pensamiento de Nietzsche en relación con el conjunto de la Historia de la Metafísica occidental?».

Heidegger extrae la respuesta a esta pregunta a partir del estudio de sus textos, en especial de los textos póstumos de Nietzsche, es decir, aquellos textos polémicos que se habían incluido en el libro perdido de *La voluntad de poder*.

No obstante, Heidegger no se conforma con la interpretación simplista y roma de la VP como *voluntad de dominación* y expansión orgánica, de índole pseudobiológica, sino que explora el sentido de este concepto a la luz del significado que tiene conjugado con el del ER, como un binomio complementario de dos conceptos, que de por sí también son dos conceptos compuestos. En efecto, sólo comprendidos desde su mutua complementariedad podríamos llegar a verlos en su complejidad, pero también en la sencillez y belleza estética que nos ofrecen como creación poético-filosófica.

«*Wille zur Macht*» («voluntad de (para) el poder») es la expresión que conjunta la voluntad, «*Wille*», con el poder, «*Macht*». La voluntad es un concepto clave en la filosofía de Schopenhauer, la fuerza telúrica que fundamenta su cosmovisión, o sea: una única voluntad que está presente en todas las formas de existencia como representaciones, como modos de ser distintos y, en cambio, comunes en su fuente originaria.

Pues bien, en esta cosmovisión Nietzsche empezó a buscar el principio del ser en devenir bajo la doble máscara que presentaba lo trágico y lo cósmico de la existencia en *N.T.* Más adelante, Nietzsche remarcaría que no es la «voluntad», como *voluntad de vivir*, de sobrevivir, lo que está presente en todos los seres, sino la *voluntad de poder* (VP), la voluntad de ser señor, de ejercer sobre sí y desde sí el dominio.

«*Voluntas*» es el término latino del que proviene «*Wille*» (al igual que «voluntad» en castellano), término que se aplica a la acción libre y voluntaria del individuo dentro de la metafísica de la subjetividad moderna. En cuanto a «*Macht*» («poder» como «posibilidad»), éste término será tratado en el capítulo

siguiente desde la perspectiva de Gilles Deleuze, que toma la VP como *voluntad de potencia*<sup>311</sup>.

La dimensión antropológica de este concepto queda subrayada desde el momento en que Nietzsche no se refirió a *voluntad de poder* como violencia, fuerza bruta, irracional e inanimada, porque no utiliza el término «*Gewalt*» («violencia», fuerza bruta), concepto que habría afirmado una acción anterior a toda racionalidad e intencionalidad, pura violencia de la naturaleza. En lugar de ello, Nietzsche, como ya había intentado Schopenhauer, pretende naturalizar un concepto que estaba unido al ámbito de lo humano, de lo antropomórfico, lo que *puede un cuerpo*, en palabras de Spinoza, un concepto que se considerado ya, dentro de la metafísica clásica de la subjetividad, por una cualidad o facultad propia del ser humano, junto con la inteligencia, quedando la voluntad sometida a ésta.

Se postulaba así la voluntad humana («*Wille*»), no ya como un acto libre y voluntario, sino como una fuerza inconsciente encaminada al desarrollo de lo que puede hacer, de su *poder* («*Macht*»). En el ser humano, esta capacidad de producir, de fabricar, de construir, era lo que le llevaba a ser un *ser técnico*. Todo esto dentro de un proceso ateleológico (al contrario que el proceso del paso de la potencia al acto en la naturaleza, según Aristóteles). Con lo que la voluntad encaminaría el *poder* de cada ser a encontrar su propio camino de realización («*zur*»).

Esta capacidad llevaría al ser humano, en tanto que ser autoconsciente de este proceso, a su progresivo desarrollo en el dominio sobre la naturaleza y sobre sus congéneres. De este modo confluiría la interpretación de Heidegger de la VP como *autodesarrollo* (*autopoiesis*) en el individuo con la interpretación de la *voluntad de dominio tecnológico*, como designio u horizonte de la Historia de la

---

<sup>311</sup> En cambio, en lugar de cómo voluntad potencial o *quantum de voluntad de poder*, que es como interpretará Deléuze la «VP» de Nietzsche, Heidegger aplica *Macht*, como raíz del verbo alemán *machen*, «hacer, producir», con lo que lo estaría *emparentando* con la *poiesis* de los griegos y aún con la *techné*, la «técnica», la productividad, con lo que VP sería algo así como la *voluntad de producir*, de ahí que finalmente Nietzsche, según Heidegger, estaría afirmando la metafísica de Occidente en tanto que voluntad técnica de control sobre el universo conocido, la dominación, sería la dominación técnica del ser humano, que desde Francis Bacon, pasando por el personaje del Fausto de Goethe, había sido el anhelo teórico de éste.

Metafísica del pensamiento occidental. Y esto llevaría al concepto de VP de un ámbito pseudobiológico a un ámbito metafísico, ya que estaría dentro de aquello que caracteriza y define al pensamiento occidental como voluntad de dominación técnico-tecnológica sobre el mundo actual.

El otro concepto del que se ocupa, sobre todo, sería del ER, concretamente del «*Ewige Wiederkehr der Gleichen*» («Eterno retorno de lo mismo»). ¿Qué significa este concepto, también conjugado a partir de varios elementos, según Heidegger?

Para Heidegger, el conjunto filosófico-poético del pensamiento de Nietzsche, en particular tal y como está expresado en su obra más poética, que es *A.H.Z.*, nos mostraría una vuelta, un retorno relativo hacia los orígenes del pensamiento acerca del ser. Por ello, nos retrotraería a la polémica entre el fijismo del ser, que propugnaba Parménides, y la defensa del dinamismo del ser en tanto que devenir, que defendía Heráclito.

Nietzsche habría tomado partido por el dinamismo del ser concebido como devenir, *ser en devenir*. Pero este pensamiento heraclíteo le llevaba a pensar la imposibilidad del regreso de ningún ser, la imposibilidad de la repetición, ya que la consecuencia de que «*todo pasa*» es que todo se consume en el reino del devenir, en el río heraclíteo: todo *baja*, como las aguas de un río que no vuelven a pasar, que no vuelven a *subir*.

Esto le haría repensar a Nietzsche los conceptos acerca de la «totalidad del ser» como el conjunto de todo lo existente que ha habido en el tiempo pasado y que habrá en el futuro. Piensa que, si es cierto el pensamiento de Heráclito, entonces todo el conjunto del ser habría de ser infinito. Es por ello que se replantea la relación entre lo finito y lo infinito en torno a las cuestiones de la materia y la energía. Y es en relación con las nuevas teorías energetistas como surgirá una hipótesis cercana a la heraclíteica con la afirmación del *ser en devenir*, pero contraria en su conclusión: no es que «*todo pasa*», sin poder regresar nunca, sino que ese *pasar* supone también, en un universo finito, su regreso, el

retorno de todos los seres en tanto que partes de ese *ser como devenir*, que es, según Heidegger, el conjunto de los entes.

Por tanto, para Heidegger, el pensamiento del ER sería el paso desde un pensamiento acerca del universo dinámico, que estaba en el pensar heraclíteo de un *ser en devenir*, para llegar, finalmente, a cerrar el circuito del devenir dentro de un espacio limitado y finito, ya que el tiempo, el *agua* del río heraclíteo, el *océano* al que se refiere Nietzsche, va a ser visto como la eternidad. En esa eternidad de tiempo, los seres finitos y limitados se repetirán como los distintos estados de cosas posibles a lo largo de ese tiempo infinito.

Pero Heidegger se basa, sobre todo, en el estudio de la etimología de los términos que utiliza Nietzsche. En este caso, ER es «*Ewige Wiederkehr des Gleichen*», o, traducido al castellano, «eterno retorno de lo mismo». Esta expresión, que añade siempre el «*de lo mismo*» al ER del que hemos venido hablando, supone, según Heidegger, los siguientes elementos conjugados y entrelazados: (1) *Ewige*, adjetivo alemán procedente de *Ewig*, que significa «eterno», aquello que está siempre presente como lo estaba el ser estático de Parménides o el río como *ser en devenir* heraclíteo; (2) «*Wiederkehr*», que proviene de dos expresiones: «*wieder*» y «*Kehre*», esto es, por un lado están el verbo «*kehren*», que significa «volver», y el sustantivo «*Kehr*», que significa «vuelta», y, por otro lado, el adverbio *wieder*, que significa «de nuevo». Todo ello forma el sustantivo que significa «vuelta», «retorno», aquello que regresa del mismo modo; y, finalmente, (3) aparece «*der Gleichen*», que significa «lo mismo», aquello que es igual. Aquí podríamos ver simbolizado a lo contingente, a los seres como aquellos que vuelven a darse de igual forma, pues pertenecen a lo finito y limitado que es el espacio.

De tal modo que «*Ewige*», «eterno», y *des Gleichen*, «lo mismo», estarían asumiendo, desde este concepto metafórico, los papeles de lo infinito temporal frente a lo finito y contingente espacial del conjunto de los seres (*los entes*).

Por ello, el elemento que serviría de intermediario entre ambos sería «*Wiederkehr*», «el regreso», «el retorno», es decir, el conjunto de los estados de

cosas posibles en relación con los seres intramundanos, el conjunto de *lo ente* según Heidegger. Así, si el universo es finito y el tiempo es eterno, lo infinito del tiempo, en tanto que eternidad, y lo finito del espacio y de los seres que viven en él como existencias posibles, tienen que poder juntarse, unirse, y esto lo realiza «el retornar». Por lo tanto, «*Ewige Widerkehr des Gleichen*» supone la fusión del espacio finito y limitado de los seres (*entes*) contingentes dentro del *océano* infinito y eterno del tiempo (*ser en devenir*), en un continuo volver a darse las mismas posibilidades, los mismos estados de cosas en su retornar.

De ello se derivaría, según Heidegger, el que esa voluntad de sobrepotenciación, vista como *llegar a ser más*, que suponía la VP o *autodesarrollo* (*autopoiesis*), se enmarcaría en la deriva universal de este circuito cerrado del *ser en devenir*, consistente en la repetición de los mismos estados posibles en tiempos sucesivos dentro de la eternidad.

Por ello, Heidegger considera que la interpretación correcta del ER en Nietzsche es un «ER de lo igual», un ER actualista y sin posibilidad alguna de variación, ya que todas las variaciones, al ser finitas, dentro de un Universo en el que el espacio es finito y el tiempo infinito, ya estarían recogidas en dicha hipótesis. En efecto, Nietzsche consideraría que la fuerza de un universo finito en un tiempo eterno habría de ser también finita, porque afirmar lo contrario (esto es, la existencia de una fuerza infinita en el universo que siempre estuviera produciendo efectos nuevos), conllevaría volver a pensar en términos del pensamiento teológico monoteísta, que precisaba de tal idea de Dios para imaginar una fuerza infinita creadora.

Por ello, el conjunto de la fuerza sobre el espacio ha de ser finita, y, entonces, también lo ha de ser el conjunto de las configuraciones posibles. La fuerza, que es la que, a la postre, dota de una forma a cada configuración, hace que sólo pueda haber una serie finita de posibilidades y que lo que se repita sea el instante presente, el *aquí y ahora* del «instante» («*Augenblick*»), que es el elemento mínimo del tiempo, el cual tendría una conexión con la eternidad del tiempo. Es decir, el retorno sería la repetición de la sucesión de todos los

instantes presentes en el conjunto de todas las existencias posibles, que son todas las que ha habido y todas las que habrá.

El pensamiento de Nietzsche sobre el ER, según Heidegger, cerraría el circuito del *ser en devenir* heraclíteo y lo circunscribiría a lo  *fáctico*, al devenir fáctico de toda existencia. En esto consistiría la *transvaloración* del dualismo de raíces platónicas conservado por la Historia de la Metafísica, el platonismo de los dos mundos: *ser* y *deber ser*, mundo este último del *deber ser* se ha basado el conjunto de la moral y de la ética a partir de dicha metafísica. En consecuencia, al eliminar ambos mundos del pensamiento, sólo quedaría el mundo del instante, del conjunto de los instantes vividos, es decir, de lo  *fáctico* del *ser en devenir*, y no en un devenir de cualquier modo, sino en el devenir en retorno de lo mismo.

Esto habría hecho que Nietzsche, posteriormente, se centrara más en la VP, que era la condición posibilitante de la acción, de la decisión tomada en el presente de cada uno de los instantes. El referirse a lo  *fáctico* en la existencia le hace intentar fundamentar la *condición que posibilita* toda acción y toda decisión sobre el instante, esto es, la VP.

Finalmente, la interpretación de Heidegger sobre la relación existente entre VP y ER como el núcleo del pensamiento *transvalorador* de Nietzsche que afecta al conjunto de la Historia de la Metafísica occidental, esto es, a la historia de la pregunta sobre el ser, es que el «ER de lo mismo» en Nietzsche establece la posibilidad de ese pensamiento, es decir, el pensar sobre el conjunto de los seres (*entes*), al poder concebir el ER como el *ser-en-devenir* dentro de un espacio finito y limitado y de un tiempo infinito y eterno. Este intento de pensar el conjunto de los seres con el *ser en devenir* infinito del tiempo es lo que habría llevado a Nietzsche a intentar su unión en el elemento mínimo de la temporalidad, el instante, viendo el conjunto de todos los instantes de todas las existencias como el conjunto de la realidad fáctica de toda la existencia.

Por eso, esta relación mutua entre «ER de lo mismo» y VP va a ser recíproca: el «ER de lo mismo», al darse en el instante, en cada instante, dona a la VP la capacidad de ser el núcleo de toda acción del ser (*entes*), y, a su vez, al



pensar la VP como el centro del *sentir* y del *querer* de todo ser (*ente*), y como aquello que posibilita la acción fáctica en el instante, le daría al «ER de lo mismo» la forma de un pensamiento posible, es decir, la característica de la *posibilidad*. El «ER de lo mismo» en conjunción con la VP como *llegar a ser más* darían lugar a la posibilidad de pensar un universo en eterno retorno.

Es por esto por lo que Heidegger considera que, más allá de la adhesión de Nietzsche a este nuevo pensamiento, es el conjunto de las pruebas, de la experimentación sobre su posibilidad, lo que da a este pensamiento un carácter tentativo, lo que le hace ser, sobre todo, la *posibilidad* de un pensamiento sobre el conjunto de los seres (*entes*) en el *ser en devenir*.

«El propio Nietzsche ha dudado de la verdad del pensamiento y no lo ha tomado en serio; sólo ha jugado con él como posibilidad. (...) Pero de ello no puede deducirse: entonces no ha tomado en serio el pensamiento mismo; por el contrario, hay que deducir: entonces lo ha tomado en serio, lo ha hecho pasar continuamente por su cuestionar, lo ha puesto a prueba y de esa manera se ha asentado sobre su pensar y ha llegado a saber que lo esencial de lo que aquí hay que pensar es la *posibilidad*»<sup>312</sup>.

Para Heidegger, el pensamiento del ER sería una posibilidad más de pensar el conjunto de *lo ente*, posibilidad que en Nietzsche llegaría a su máximo exponente; sería el *mediodía* de tal pensamiento, el pensamiento de que sólo lo fáctico y lo que aparece ante nosotros es lo verdadero, aquello que se repetirá para siempre.

Hemos de decir que la interpretación de Heidegger de Nietzsche es vista por él mismo como el preámbulo, el prólogo, la genealogía necesaria para comprender su propia interpretación sobre el conjunto de los seres y el tiempo: *Ser y tiempo* (1928). En esta interpretación el hombre quedaría, en tanto que *Dasein* («ser-ahí»), quedaría con la conciencia de su ser (a diferencia de los otros seres (*entes*)), esto es, como el ser que tiene conciencia de que sólo existe la facticidad y de que su facticidad, que es donde puede desenvolver su acción técnica (VP como *llegar a ser más*) de elaboración, construcción y proyección

---

<sup>312</sup> HEIDEGGER, MARTIN, *Nietzsche I. «Parte II: EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO»*, p. 332: (1937) Verlag Günter Neske. 1961. Edición en castellano por: Editorial Destino. Colección Áncora y delfín. Madrid. 2000.

hacia el futuro, termina en el horizonte de su propia muerte; es, pues, «ser-para-la-muerte».

Por ello, el «ER de lo mismo», que, según Heidegger, nos lleva ante la facticidad del mundo, es sólo el *aquí y ahora*, y termina por hacerse equivalente a la facticidad que se encuentra en la frontera de su acabamiento. Éste es el último nihilismo que acecha a la interpretación de Heidegger, su nueva «*meditatio mori*», que contrasta con el *amor fati* en el que basaba Nietzsche su *pensamiento abismal* del ER.

### **10.3. Las otras interpretaciones más importantes sobre Nietzsche surgidas a la sombra de la interpretación de Heidegger**

Las más grandes interpretaciones filosóficas sobre el pensamiento de Nietzsche en el ámbito alemán de entreguerras tienen como referencia la interpretación de Heidegger, ya sea por contraste, como es el caso de Karl Jaspers, que es estrictamente contemporánea a la de Heidegger, ya sea por seguimiento de aquél, como son los casos de Hans-Georg Gadamer, discípulo de Heidegger, y de Eugen Fink, discípulo de Husserl y con influencias heideggerianas.

Todas ellas ahondan en el *componente ontológico* del pensamiento de Nietzsche y dan una interpretación del ER. Para cada uno de los autores mencionados, Nietzsche acertó en el diagnóstico de los síntomas de la crisis total de Occidente, concebida como nihilismo.

Para Karl Jaspers, que publicó una biografía intelectual de Nietzsche: *Nietzsche, un ensayo de comprensión de su filosofía*<sup>313</sup>; la filosofía de Nietzsche se comprende desde su personalidad, de Nietzsche, desde el estudio del conjunto de su existencia, desde el valor que él mismo daba a cada una de las vivencias que habían marcado su vida y pensamiento. Esta interpretación contrasta con la de Heidegger por la importancia que le da a la vida real de la

---

<sup>313</sup> JASPERS, KARL: *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. (1936).

persona de Nietzsche y a su contexto, frente a la interpretación heideggeriana, despersonalizada, formal, realizada tan sólo a partir de sus textos.

Para Jaspers, lo más importante es el análisis de lo pequeño, la comprensión de los elementos mínimos de su vida y de su pensamiento, y no tanto las grandes estructuras simbólicas, la arquitectura posible de sus conceptos, como había sido la interpretación de Heidegger.

En Jaspers, filósofo de la existencia («*Existenz*»), la existencia es la que marca con sus hitos las posibilidades de aquello a lo que se puede llegar a ser en toda vida, en tanto que vida cerrada en el conjunto de su existir biográfico (*Dasein*, concepto semejante al de Heidegger, pero utilizado con distinta significación). Por ello, Jaspers abre la vía a la *interpretación anticuaria*, existencial, sobre el pensamiento de Nietzsche. Y es una interpretación *anticuaria*, tal y como exponía Nietzsche en la segunda de las *C.I.*, porque *bucea* en los hechos cotidianos de la existencia de Nietzsche, en aquellos detalles que son comunes a la sensibilidad de su época.

Para Jaspers, una de las claves principales en la comprensión del pensamiento de Nietzsche es la dualidad ínsita en él, dualidad entre el componente enfermo y el componente sano. Esta dualidad atraviesa su personalidad y su pensamiento hasta construir una nueva caracterología en base a la distinción entre *sano y enfermo*, *ascendente y decadente*, considerándolos no sólo como términos contrarios, contrapuestos, sino también como partes componentes de una misma persona. Esto le lleva al estudio de los autores en relación con la «*Zustand*» o «tonalidad de ánimo», que les es característica. Este elemento de análisis será tenido en cuenta por los autores existencialistas franceses, tales como George Bataille, y también por autores posteriores al existencialismo como Pierre Klossowski, por lo que podemos considerar a Jaspers como el precursor alemán de la *interpretación anticuaria* de los autores franceses.

Sin lo enfermo no se puede concebir lo sano; y es, además, desde la enfermedad como podemos comprender lo sano, porque sólo así podremos

conocerlo y podremos preguntarnos qué es lo realmente sano. Éste es el juego de perspectivas desde el que Nietzsche establece su filosofía. De aquí derivará en Nietzsche el concepto de «Gran Salud», que no es otra cosa que el estado del *convaleciente* de la enfermedad, de su enfermedad, de sus múltiples dolencias; pero también, en este caso, la enfermedad como símbolo del nihilismo. Este *convaleciente* que es Nietzsche quiere su curación y su restablecimiento, pero no para volver a lo que ya ha sido, a aquello que *fue*, sino para tener una mayor y mejor consciencia de aquello que le hace enfermar y de aquello que le beneficia, incrementando su capacidad para poder llegar a más, para aumentar su VP.

La VP, que en principio puede tomarse, por la relación entre *lo sano y lo enfermo*, como un término terapéutico, también es vista de una manera distinta en Jaspers que en Heidegger. Para Jaspers hay, al menos, dos modelos distintos de VP en Nietzsche. Por un lado, habría una VP como autotranscendencia a partir de la eternización de las obras realizadas por el ser humano en el recuerdo, en la memoria que queda para las siguientes generaciones en la Historia. Ésta sería la VP como autosuperación («*Selbsuwerbindung*<sup>314</sup>»), que Nietzsche veía en el futuro lejano de los que *pasan al otro lado*, los intempestivos, que con sus actos trascienden su época, y cuya tarea es ser los anticipadores del *superhombre* (SH). Con el SH, Nietzsche, según Jaspers, no se referiría a una nueva raza, ni a una nueva especie, sino que sería una expresión alegórica de aquellos que consiguen ensanchar los horizontes del pensamiento humano como sus anticipadores, es decir, aquellos que pueden hacer posible la mayor autotranscendencia del ser humano.

---

<sup>314</sup> Ver nota 110, página 110 en el Cap. 3, Apdo. 3.5. de la presente tesis. También hay que tener en cuenta el concepto de «autotranscendencia» de otros autores vinculados tanto a Nietzsche como a Jaspers, como es el caso del psicólogo austriaco Victor Frankl, fundador de la logoterapia y que considera que el concepto «autotranscendencia»: «significa que el hombre sea sólo el mismo y, justamente, tanto más hombre será cuanto que se olvide y se pase por alto, se deje asimismo al servicio de algo, de la consecución de su sentido». Victor Frankl: *En el principio era el sentido*, p. 43. Esta concepción es fundamentalmente psicológica mientras que la que nosotros defendemos implica el contexto de una plurivocidad, dentro de la crítica a una filosofía centrada en la conciencia desde, a su vez, un planteamiento filosófico que fundamente un nuevo modo de vivir-se en el «mundo-Tierra», de expresar la multivocidad presente en cada uno y la plurivocidad que esto conlleva y que supone la fuerza de la plasticidad, en tanto que «voluntad de potencia» como *autopoiesis*, autoplaticidad y autotranscendencia del ser humano y su superación constante.

Por otro lado, estaría la VP vista por los *hombres superiores*, por aquellos que sólo quieren el poder por el poder, aquellos que representan a los poderosos y a los fuertes en la sociedad del *último hombre*. Para éstos, la VP es voluntad de dominación, tanto de dominación técnica sobre la naturaleza («*poiesis*», «*machen*» para Heidegger), de superación por parte del ser humano de la naturaleza de la que procede, como de dominación sobre sus congéneres (VP que es común a los demás seres vivos, en su raíz biológica, como competencia intraespecífica e interespecífica, pero sin ser nunca la *lucha por la supervivencia* de Darwin). La meta de los *hombres superiores* no se encontraría en ningún futuro o existencia por-venir, sino en la satisfacción de sus propios deseos. Es el tipo de VP que tendría efectos nihilistas, ya que después de ellos no quedaría nada más, porque lo agotarían todo.

Según Jaspers, Nietzsche, junto con Søren Kierkegaard y otros pocos pensadores de su época, habrían sido los iniciadores de la rebelión de los elementos subterráneos, subyacentes a la conciencia diurna de la razón, de la cual tanto los ilustrados como, posteriormente, los idealistas creían haber llegado a su máximo esplendor en tanto que razón omnimoda y omnicomprensiva.

Tanto en Nietzsche como en Kierkegaard se daba una misma tendencia hacia la captación de un mayor relieve de lo psicológico, considerando en ello tanto lo racional como lo irracional, lo que escapaba a la luz de la razón autoconsciente. Esta tendencia acentuaba la importancia de la individualidad, de la personalidad como una construcción fruto de la cultura de una época, lo cual le daría a cada uno el relieve específico e intransferible frente a una sociedad maquinizada y uniformizadora.

Lo que une a ambos pensadores, según Jaspers, no es sólo la acentuación de la importancia del individuo frente a la sociedad, sino el anhelo que late en ambos, procedente de la nostalgia ante la pérdida de lo trascendente. Ante el vacío que lo trascendente deja en nosotros, el hombre se yergue como su sucesor. Esto ya se encontraba en el caso de los últimos idealistas y de los primeros materialistas, como Ludwig Feurbach. En el caso de Nietzsche, éste

intenta suplir este vacío construyendo el esquema de un Universo posible sin Dios.

«El eterno retorno, la única posibilidad considerada por Nietzsche, en el caso de que se admita que no hay Dios alguno, constituye la concepción mediante la cual él piensa que escapará a toda calumnia del mundo. Dicho pensamiento acrecienta la realización del cosmos y, con ella, la jerarquía del hombre»<sup>315</sup>.

El ER es visto por Jaspers como una idea paradójica que, amparada en las evidencias de la ciencia de su tiempo, Nietzsche propuso como modo de trascender el mecanicismo materialista y, al tiempo, eliminar cualquier tipo de inteligencia ordenadora o de fin teleológico sobre la naturaleza.

El ER cumpliría varias funciones y tendría distintos efectos, tanto subjetiva como objetivamente. Jaspers destaca los siguientes:

«En primer lugar, el eterno retorno es un medio para expresar la experiencia existencial fundamental. Debe llevar mi vida y mi acción a la más extrema decisión, para que alcance, de ese modo, la suprema posibilidad. En efecto, lo que ha sido una vez, es eterno; lo que ahora hago, es mi ser eterno mismo: dice lo que soy en el tiempo para la eternidad»<sup>316</sup>.

Así, el ER tendría como efecto subjetivo dotar de profundidad y de peso específico a cada acto de la existencia, ya que por ser un hecho, por haber acaecido en un instante determinado, en cada instante, se haría un acto eterno. La decisión se tornaría una decisión para la eternidad; en una palabra, llevaría al ser humano a las fronteras de lo sobrehumano, nos volvería a los seres humanos, eternos.

«En segundo lugar, el eterno retorno expresa la superación de todas las cosas en el ser mismo. En ninguna parte hay comienzo; en ninguna parte hay fin. El mundo perfecto, desde siempre, es íntegro. En todo tiempo es medio, comienzo y fin. Todas las cosas están salvas. El tiempo y la supresión del tiempo son una y la misma cosa. Cuando el

---

<sup>315</sup> JASPERS, KARL. *Nietzsche: Introducción a la comprensión de su filosofar* (1936). En: VI. LÍMITES Y ORÍGENES. «LA AFIRMACIÓN Y LA IDEACIÓN DEL SER. Devenir: El eterno retorno», p. 509.

<sup>316</sup> *Ibíd.*, p. 509.

amor eleva todo ser, captado por él hasta la plenitud de la inmortalidad, la eternidad está en todo instante»<sup>317</sup>.

Considerado como efecto objetivo, o sea, o visto desde la totalidad del *ser en devenir*, el ER justificaría en cada acto que se afirme en eterno retorno el conjunto de todo lo existente en tanto que inocente. Y esto es la «inocencia del devenir». El tiempo es perfecto, pleno en su modo de darse, no hay posibilidad de mejora en ningún sentido. Y la Historia, como tal no tiene ninguna utilidad, vivimos en el mundo de lo ahistórico, de la acción mítica que se repite eternamente.

«La afirmación del eterno retorno, en cuarto lugar, festeja su triunfo decisivo en la redención de todo pasado. Antes era de otro modo: la voluntad carecía de poder con respecto a lo que había sido hecho; sólo podía ser la irritada espectadora de lo pretérito»<sup>318</sup>.

Por estas razones, que acentúan esta forma paradójica del tiempo visto en eterno retorno, a Jaspers no le convence la estructura del ER basada en el temple de ánimo que afirma la eternización del instante.

«Pero, no obstante, la concepción como tal, considerada en su mera racionalidad y contenido inmediato, no nos puede conmover en absoluto. Para nosotros constituye un medio incapaz de expresar las experiencias originarias del ser humano»<sup>319</sup>.

Este ER supondría los siguientes efectos históricos a partir de este modo de vivir la existencia, eternizando cada instante:

«El devenir, inevitablemente determinado en el círculo del eterno retorno, y la libertad de vivir -que, de acuerdo con el nuevo imperativo, quiere revivir eternamente esta vida- parecen excluirse entre sí»<sup>320</sup>.

---

<sup>317</sup> Ibíd, pp.509-510.

<sup>318</sup> Ibíd., p.505.

<sup>319</sup> Ibíd., p.510.

<sup>320</sup> Ibíd. p. 506.

Y ello por una serie de razones que afectan de lleno a lo que se está tratando en esta tesis, que es el conjunto de *relaciones* que se establecen entre el ER, en tanto que repetición, y la narración de la Historia, en tanto que afirmación de lo diferente como principio de la libertad en los individuos.

Lo que aquí se dilucida es la concepción de dos modos de continuidad. De un lado, la continuidad del ER en tanto que la repetición de «lo mismo», de «lo idéntico», como repetición de los instantes pasados y presentes en cuanto conjunto de lo fáctico, lo cual nos conduciría, desde el determinismo de «lo mismo», al fatalismo de la repetición de «lo idéntico». De otro lado, la discontinuidad que la narración añade en cada episodio de la historia, en cuanto que crea la diferencia, lo cual es la base de toda novedad, al mismo tiempo que, a su vez, el principal componente de la libertad humana. La discontinuidad que trae consigo lo novedoso es la que afirma la forma de esa continuidad histórica lineal, basada en la triple distinción, en el tiempo vivido, entre pasado, presente y futuro.

En cuanto a la posibilidad de un *progreso* hacia el futuro, Jaspers tiene en cuenta, como representante de la ciencia actual –por sus conocimientos científicos como psicólogo clínico–, la necesidad de complementación de los ámbitos de la ciencia y la filosofía. Comprende que la ciencia no puede llegar a conocer en profundidad los fundamentos de la Naturaleza, ya que el conocimiento científico es un conocimiento precario, limitado en el orden de lo inmanente. Esto le lleva a afirmar que no hay, tal y como decía Nietzsche, ninguna verdad absoluta, pues ésta ha caído junto con el ámbito de lo trascendente. Lo que el ser humano puede utilizar como conocimientos son verdades, valores, que siempre son transitorios. La ciencia no puede ofrecer el cumplimiento del anhelo del conocimiento pleno, conocimiento que es imposible de adquirir y que tan sólo la filosofía llega a comprender.

Hans Georg Gadamer, alumno y discípulo de Martin Heidegger, marca la senda de un pensamiento que se orienta hacia el interior de las circunstancias, del entorno, en tanto que contexto de los textos de los principales autores de la filosofía de la modernidad. Al igual que sucede con Paul Ricoeur, el interés de



Gadamer se encuentra en la interpretación de los textos a partir del contexto en el que fueron concebidos y contruidos.

Para Gadamer, siguiendo a Nietzsche, «no hay hechos, sino interpretaciones»<sup>321</sup>. Con lo que quiere decir que en toda comprensión de un texto median una serie de precomprensiones y de prejuicios, es decir, de elementos acrticos, previos a todo juicio, que hacen posible el posterior juicio y criterio sobre el texto. El prejuicio ya no es para Gadamer, como lo era para los autores de la Ilustración, un elemento negativo al que haya que desterrar, sino más bien un elemento necesario, un instrumento que hace posible variar el enfoque de las interpretaciones que se hacen sobre él.

En esto Gadamer continúa los principios en que se basa el método genealógico de Nietzsche, ya que para ambos autores los prejuicios son necesarios para la formación y el caracter disciplinar del intérprete. Si no hay prejuicios, no puede haber juicio alguno, porque la concepción de la *tabula rasa* de la conciencia para llegar al conocimiento, concepción propia de los empiristas ingenuos, es, según Nietzsche, como otra forma más de idealismo reductivo.

El ser humano es el que interpreta en tanto que da valores a las cosas. La VP y la *voluntad de verdad* como veracidad son las dos caras de una misma fuerza, que en el ser humano se canaliza hacia la construcción de una interpretación desde el ámbito en el que vive. El *Mensch*, como *homo mensura*, al cual se refiere Nietzsche, se convierte, según Gadamer, en el *homo hermeneuticus*, en el intérprete de su universo de sentido.

Dentro de la polémica que Heidegger planteó sobre la posible primacía, como factor ontológico-antropológico primario, de las dos facetas humanas de *construir* («*Bauen*») y de *habitar* («*Wohnen*»), Heidegger se decantó por el *habitar* («*Wohnen*»), mientras que Gadamer lo hará por el *construir* («*Bauen*»). Para este último, el ser humano construye, en primer lugar, la interpretación del ámbito en el que vive. Sólo desde el juego (concepto fundamental en Nietzsche:

---

<sup>321</sup> Ver nota 22, p. 33, en el Apdo. A) de la *Introducción* de la presente tesis.

«*juego del mundo*») y la conjugación de los elementos previos a la interpretación, podemos habitar, posteriormente, el lugar en el que vivimos, como el universo de sentido que hemos interpretado.

Con Gadamer la filosofía se vuelve hacia el interior, hacia la introspección de las condiciones previas a toda interpretación, a toda interpelación al texto, a toda interpretación de su mensaje. En este sentido, Gadamer nos acerca a la deriva hacia la filosofía del lenguaje, que tendrá sus mayores exponentes en el ámbito anglosajón de manos de los críticos analíticos, que reformularán las bases del empirismo ingenuo.

Para Gadamer, el ER en Nietzsche sería el pensamiento que concibe y supone la intuición como síntoma de la actividad propiamente humana, *la interpretación de su sentido en el mundo que le rodea*. El ER sería así la forma de un círculo ininterrumpido de posibles interpretaciones, el llamado «círculo hermenéutico», y el conjunto de ellas atestiguaría la acción primordial del ser humano, en tanto que ser valorador e intérprete de su existencia, como el ser que dona de un sentido a su mundo. Debido a esta condición humana de intérprete de la vida, la VP sería entonces, tal y como la calificó Nietzsche, la *virtud dadivosa*, «*aquella que hace don de sí*»<sup>322</sup>, la que hace regalo de su sentido, de la interpretación propia que construye en el mundo que habitamos.

VP y ER serían, para Gadamer, los elementos fundamentales que constituyen todo conocimiento sobre el mundo, en tanto que elaboran, construyen una interpretación sobre el mundo, un discurso posible que enuncia el conjunto de sus características principales. VP sería la fuerza, el estímulo de interpretar el mundo circundante; ER sería el juego, la conjugación de todas las posibles interpretaciones.

En esto se acerca a las interpretaciones *estructuralistas* del mensaje de Nietzsche, según las cuales todos los conceptos fundamentales de la filosofía

---

<sup>322</sup> A.H.Z.: Primera Parte: «De la virtud que hace regalos». Ver la nota 156, p.149 y todo lo expuesto sobre este concepto en en el Cap. 4., en los Apdos: 4.3.4. y 4.4. de la presente tesis.

asistemática de Nietzsche forman un conjunto con una estructura invisible, pero presente y subyacente, que sólo se puede sacar a la luz en el estudio de sus componentes mínimos. Por ello, habría que buscar cómo interpretar el conjunto de sus aforismos y comprender el sentido de la forma de aforismo como estructura mínima de comprensión del mundo.

Eugen Fink, discípulo de Karl Jaspers, es un pensador afín a la crítica dialéctica, tanto por su estudio del pensamiento hegeliano (*Todo y nada*), como por su estudio del pensamiento fenomenológico de su época, representado por Edmund Husserl<sup>323</sup>, de quien también fue alumno Heidegger, y, sobre todo, en su caso, de la Antropología filosófica de Max Scheler<sup>324</sup>.

La interpretación de Fink sobre Nietzsche, que se condensa en su libro *La filosofía de Nietzsche* (1966), sigue la estela de la interpretación de Heidegger, a la que añade el matiz de su cercanía con respecto del maestro de ambos, Edmund Husserl, y la importancia que concede a la personalidad de Nietzsche, tal y como ya había hecho Jaspers.

Fink escribe una semblanza filosófica de Nietzsche partiendo del estudio pormenorizado de cada una de sus obras. Al impulso estético, procedente de la doble raíz Schopenhauer-Wagner, se une el impulso de renovación de los valores caídos en desuso. La pérdida del ideal de lo trascendente llevaría a Nietzsche a buscar una *transvaloración de todos los valores* desde la inversión que lleva a cabo de la importancia del tiempo de lo inmanente frente a la temporalidad eterna de lo trascendente, que ha caído con el nihilismo. Para Fink, la reforma ontológico-metafísica de Nietzsche pasa por una reformulación axiológica que reduce el ser (lo ontológico) al valor (lo axiológico).

---

<sup>323</sup> Edmund Husserl (1859-1938). Fundador de la Fenomenología como estudio del ser en su esencia a partir del fenómeno, su influencia se deja sentir en toda la Filosofía del siglo XX, desde Heidegger y el existencialismo de Sartre a Ortega y Gasset y Merleau-Ponty, por poner algunos ejemplos.

<sup>324</sup> Max Scheler (1874-1928). Estudiante de la Filosofía de las religiones, estableció las bases de la Antropología filosófica en torno a la relación con la Fenomenología de Husserl. Considera, al contrario que Nietzsche, los valores como algo objetivo y a priori y en ello basó su articulación jerárquica de los valores o Axiología.

Todos los temas fundamentales de Nietzsche: *nihilismo*, *muerte de Dios*, *justicia*, VP, ER, SH, son, según Fink, ejemplos de la inversión en la importancia del paso de lo trascendente a lo inmanente. Así, *muerte de Dios*, VP, ER, SH serían los trasuntos, en la dimensión del tiempo de lo inmanente, de los cuatro tradicionales conceptos *trascendentales* metafísico-teológicos: «*Ens*», «*Aliquid*», «*Unum*» y «*Verum*».

El concepto *ens*, el «ser superior», se transvaloraría en lo inmanente a través de su negación como «muerte de Dios»; «*Aliquid*», «algo», la idea de unicidad del ser que ya Schopenhauer criticaba como el «*principium individuationis*», es en Nietzsche transvalorado hacia la temporalidad inmanente como la multiplicidad de la VP. Frente a la concepción del alma única e inmortal, la multiplicidad de impulsos y pulsiones (*Triebe* en Fichte). Son las *muchas almas mortales* que Nietzsche ve presentes en cada individuo.

«*Unum*», «uno», en el sentido del «*πρός Ην*» (*Pros-Hen*), «hacia el uno» de Aristóteles, concepto de la univocidad del conjunto del Universo, pasa a ser, por la transvaloración hacia lo inmanente, pasando por el dinamismo heraclíteo, en el concepto de ER, *concepto horizonte* de su pensamiento, el concepto que aúna Todo en el *ser en devenir*.

Finalmente, el «*Verum*», «ser verdadero», de ser considerado como una verdad eterna a ser considerado como una verdad en proceso, *in fieri*, la verdad desde la temporalidad de lo inmanente. Para Nietzsche, su «*ideal es derribar ídolos*», de ahí que lo más parecido a seguir un proceso hacia algo que superará a la realidad dada, sea el SH.

Nietzsche habría recusado esa idealidad partiendo de la genealogía de los impulsos que han dado lugar a esas ideas. El desenmascaramiento de la *voluntad de verdad* como voluntad de ficción, de construir ficciones necesarias para la supervivencia del ser humano, le lleva a elaborar una concepción de la verdad basada en la experimentación en el tiempo de lo inmanente, en el *aquí y ahora*, una experiencia que evoluciona, que aspira a ideales más perfectos, más elevados.

A partir de esta evidencia del *aquí y ahora* surge el concepto de SH como la elevación máxima del tipo humano, la superación de lo humano. El dinamismo del «juego de la experiencia» sustituye al juicio construido desde el criterio de una verdad trascendente y eterna. La verdad queda entonces como voluntad de ser verídico, como voluntad de veracidad, de asumir el *páthos*, el peso de tanta verdad, de tanta veracidad como se pueda; y surge, como contrapartida, un *ethos*, el modo de estar basado en la superación, en la autotranscendencia de todo ideal.

El ser humano, volcado hacia lo inmanente, construye nuevos valores, nuevos ideales, por los que orientar su existencia; pero ahora es consciente de que estos ideales y estos valores son creaciones suyas y de que él es el individuo creador.

La dialéctica, desde este punto de vista de *transvaloración* de lo trascendente a lo inmanente, es el arma de ejecución, el instrumento para llevar a cabo esta negación (nihilismo negativo) y para poder llegar a la afirmación de nuevos valores. Por tanto, según Fink, la afirmación del dinamismo del *ser en devenir* sería la afirmación de su ser dialéctico.

## 11. LA INTERPRETACIÓN ANTICUARIA DE NIETZSCHE

### 11.1. Los preámbulos existencialistas

Como hemos señalado en el capítulo anterior, la mayoría de las interpretaciones del ámbito alemán de los tiempos de entreguerras intentaban buscar un eje vertebrador de las principales ideas de Nietzsche. Algunos se dedicaban a la búsqueda de la obra maestra perdida, *La voluntad de poder*, otros indagaban en el núcleo de su pensamiento asistemático.

En cambio, los autores franceses contemporáneos, que en principio no vieron con buenos ojos a aquel que elogiaba las *virtudes guerreras* de *la bestia rubia* de los germanos –que habían sido sus enemigos durante dos guerras mundiales– estudiaron más en profundidad a Nietzsche, por debajo del barniz nacionalista bajo el que se ocultaba el expansionismo alemán. Fue así como pudieron vislumbrar en Nietzsche un pensador vitalista, semejante a su compatriota, Henri Bergson, quien daba también gran importancia a la vida, a la evolución de los seres vivos, a la comprensión de las vivencias de los seres humanos y al sentido de sus existencias<sup>325</sup>.

Estos intérpretes franceses, al término de la Segunda Guerra Mundial, una vez quitados los matices tendenciosos de la propaganda nazi (vulgarización de la VP y del SH como la voluntad de la raza aria), supieron ver en sus textos algo que no llegaron a ver sus colegas alemanes, a excepción de Karl Jaspers.

Este mensaje no estaba constituido por los grandes conceptos nietzscheanos, sino, más bien, entretejido por sus actitudes vitales, por sus

---

<sup>325</sup> Aunque sus planteamientos eran diferentes: ya que Nietzsche negaba lo trascendente y Bergson (1859-1941) quería afirmar la existencia de una inteligencia racional universal que atravesaría todo el proceso de la evolución de los seres vivos en una teleología semirracional.

estados de conciencia. En resumen, la atención de los intérpretes franceses estaba más orientada por la pregunta acerca del «cómo» —en qué momento llegó a pensarlo—, que por las preguntas del «qué» o del «por qué», que habían preocupado más a sus colegas alemanes.

Así, aun cuando ninguno de los miembros oficiales de la filosofía francesa de la existencia llegó a escribir un tratado magistral, como sí habían hecho los intérpretes alemanes, bien es cierto que muchos de ellos simpatizaban con el carácter intempestivo, rebelde y antidogmático de sus escritos. Tras la barbarie de dos guerras mundiales, estos autores buscaron, bajo los escombros de la sociedad europea, que parecía haber cumplido los más oscuros designios del nihilismo anunciado por Nietzsche, nuevos valores, un nuevo sentido a la existencia, desde la existencia misma.

Esta *pérdida de sentido* les había afectado de la manera más directa, al destruir su sociedad y ver sustituidos los valores tradicionales, asociados a la trascendencia, por un modelo anónimo de sociedad automatizada, en la cual primaban los valores del progreso y la productividad, tanto del lado del capitalismo industrial como del lado del socialismo planificador de la economía.

Precisamente, en esta pérdida del sentido de la existencia consistía el *páthos*, el peso fundamental que tenían que soportar estos pensadores, unidos entre sí por un conocimiento filosófico y científico y por el rechazo al fascismo y a los valores tradicionales. De hecho, incluso algunos autores de creencias cristianas, dentro de esta corriente, se asemejaban más al pensamiento de Kierkegaard o de Unamuno que a la ortodoxia cristiana católica.

Su rechazo al fascismo anacrónico<sup>326</sup> y al dogmatismo de toda procedencia hizo que algunos apoyaran activamente a la República española (André Malraux). Además, sus conocimientos de los diferentes instrumentos

---

<sup>326</sup> Hay que tener en cuenta que este fascismo anacrónico persistió en España, Portugal y también en buena parte de los países latinoamericanos durante casi cinco décadas más, una vez destruidos después de la Segunda Guerra Mundial el fascismo en Italia (Mussolini) y en Alemania (Hitler).

metodológicos, tales como la dialéctica y la fenomenología (J. P.Sartre y M. Ponty), el estudio de las corrientes sociales, políticas y artísticas (A. Camus), la crítica a la sociedad actual basándose en la comparación con otras sociedades (G. Bataille), todos estos elementos metodológicos sirvieron para acentuar su componente crítico en sus análisis sobre la existencia humana.

En resumen, querían encontrar una nueva realidad humana basada en el equilibrio precario de la existencia humana. Esta existencia se quería vivir con el mínimo bagaje posible, con las mínimas ideas preestablecidas, pero con los máximos conocimientos posibles, basándose, sobre todo, en el valor de la experiencia del individuo. A partir de aquí querían crear nuevos modos de vida, distintos a los que hasta el momento se habían dado.

Su horizonte era un ser humano como experimentador de su propia existencia, como *guionista* y artífice de la misma. En este caldo de cultivo, la faceta de Nietzsche como experimentador de existencias posibles cayó en campo abonado y dio como fruto una interpretación atenta al carácter de Nietzsche, a los elementos mínimos de su persona, de sus estados de ánimo, en suma, a lo humano en Nietzsche. Así, se abrió el paso a una interpretación *anticuaria*, basada en unos elementos mínimos, que quería recomponer su personalidad y, al hilo de su personalidad, su pensamiento.

Albert Camus<sup>327</sup>, al igual que otros miembros de su generación, trataba de encontrarle una lógica de la atrocidad, a la sin-razón que había llevado a Europa a dos guerras mundiales. La búsqueda de esa lógica del nihilismo y el posible camino para salir de esa lógica, a través de la rebeldía y la provocación metafísicas de Nietzsche es lo que Camus cree haber encontrado en la filosofía de Nietzsche.

La lógica del nihilismo de Nietzsche es expuesta por Camus en dos ensayos: *El mito de Sísifo* (1942) y *El hombre rebelde* (1951). En el primero,

---

<sup>327</sup> Ver en los capítulos anteriores las notas sobre la obra de Camus y su significación. Sobre todo en el Apdo. B) de la *Introducción* de la presente tesis.



Camus enmarcaba su postura apoyándose en el mito de Sísifo: «*La honradez está en mantenerse en esa arista vertiginosa, y lo demás es subterfugio*»<sup>328</sup>.

En ese mantenerse «en la arista del vértigo» se aproximaba quizá a Nietzsche y a ese dualismo que lo mantenía entre lo decadente, *lo enfermo*, y lo ascendente, *lo sano*, procedente de la «Gran Salud», de ese estado de lucidez que tomaba *lo enfermo* como la mejor perspectiva para analizar *lo sano*, y *lo sano* como la mejor perspectiva para analizar, a su vez, *lo enfermo*. «*En conjunto yo era un sano, como ángulo, como especialidad, yo era un decadente*»<sup>329</sup>.

Camus escribe desde esta arista, vertiginosa y lacerante, ángulo *decadente* desde el que también escribió Nietzsche. Comparten perspectivas semejantes, que se corresponden con la visión del *convaleciente*, del que sobrevive a su *mala salud*, del que desde ese ángulo de perspectiva de la «Gran Salud» de *lo sano* se sitúa más allá o por encima de la enfermedad. En el caso de Camus, esta arista se correspondería con la sofocante conciencia humana de la existencia, del absurdo de la existencia, de ese lugar en el cual se intercalan *lo sano* y *lo enfermo* y que nos muestra la filosofía del superviviente de dos guerras mundiales, del *convaleciente* del *sueño de la razón* –que *produce monstruos*, como ya declarara Goya en el título de alguna de sus llamadas «pinturas negras»<sup>330</sup>—.

En estos ensayos, Nietzsche es considerado en relación con otros autores: con aquéllos de los que recibió una gran influencia, como es el caso de los escritores rusos Fiódor Dostoievski y León Tolstói, con autores sobre los que él influyó, como Franz Kafka, así como con otros autores de la historia de la

---

<sup>328</sup> CAMUS, ALBERT: *El mito de Sísifo*.

<sup>329</sup> E.H. Capítulo 1: «¿Por qué soy tan inteligente?».

<sup>330</sup> Francisco de Goya y Lucientes ha sido considerado un genio de la pintura universal, se le considera tanto el anticipador de las corrientes sobre la pintura basada en la luz, el impresionismo, como el anticipador de las corrientes pictóricas basadas en los efectos dramáticos de las sombras, el expresionismo, de las cuales son una muestra sobresaliente, las llamadas *pinturas negras* que pintó al final de su vida, después de sobrevivir a la Guerra de Independencia española.

literatura francesa, que compartían con Nietzsche su provocación y rebeldía solitarias, tales como Sade.

Para Camus, el *absurdo* es el elemento fundamental en el que vive el ser humano moderno. Y este absurdo se basa en el desequilibrio entre un mundo sin-sentido, ateleológico, y el hombre que en todo momento pretende encontrar un sentido a todos los actos de su existencia. A partir de este desequilibrio, el hombre absurdo es aquel que toma conciencia del silencio y el sin-sentido del mundo y que actúa en consecuencia, destruyendo todo nexo de sentido, pero sin conformarse con la actuación impulsiva y espontánea, sino siguiendo un plan de acción, sustituyendo el sentido buscado por un nuevo orden de sentido, una lógica del nihilismo desde la afirmación del absurdo del mundo.

Para enfrentarse al absurdo cotidiano toma el ejemplo, entre otros, de la rebeldía metafísica de Nietzsche, que se colocaría en la arista de este absurdo para, fragmentar, desde esta posición, todas las supuestas evidencias de un sentido determinado del mundo. La «muerte de Dios» sería su primera evidencia en este camino hacia la in-creencia. Nietzsche realizaría así su peculiar *discurso del método*, tal y como hizo René Descartes con el *cogito-ergo-sum*.

Para Camus, Nietzsche no hizo sino expresar un pensamiento que ya era una evidencia para los pensadores y artistas de su época. «Nietzsche envidiaba no haber escrito el lema de Stendhal: *«La única razón por la que podemos disculpar a Dios a causa del mal en el mundo es por no existir»*.

A Camus le interesa el modo como Nietzsche destruye, con su *transvaloración de todos los valores*, todo concepto sobre el bien y el mal, quedando sólo el azar y la fatalidad, y también las causas que da de la pérdida de los fundamentos de la existencia, por lo que, finalmente, el hombre camina en un vacío entre tinieblas. *«Sin ley no hay libertad. Si el destino no está orientado por un valor superior, si el azar es el rey, el resultado es la marcha entre las tinieblas, la espantosa libertad del ciego»*<sup>331</sup>.

---

<sup>331</sup> CAMUS, ALBERT: *El hombre rebelde*. Cap. 3: «La rebeldía metafísica», página 91. Alianza Editorial. A este aserto de Camus se podría responder a su vez con lo dicho por Nietzsche en

Por lo que respecta al concepto de «ER» de Nietzsche, aunque Camus no llegó a teorizar sobre él, sí escribió sobre una forma de tiempo semejante: el tiempo cíclico en el que viven los mitos, en particular el mito de Sísifo, ejemplo de *hombre absurdo*. En este mito, la acción de Sísifo no tiene valor, en el sentido de que no se puede medir por sus consecuencias relacionándola con un cálculo de premios y castigos, porque el premio y el castigo son una misma cosa: la eternidad. En efecto, el tiempo en el que Sísifo se ve libre de la carga que lleva, y el tiempo en el que carga con ella, que es la imagen de su existencia, es el mismo tiempo: infinito, ya que están referidos a la medida de lo eterno.

En este sentido es sobrehumano, ya que sobrelleva su inmortalidad; pero lo hace al precio de quedar, tanto su acción como su existencia, en un completo sin-sentido, dado que su acción, de titánicos esfuerzos, no tiene finalidad, ni le hace mejor ni superior, puesto que lo sublime y lo terrible que conlleva su acción colinda con lo ridículo que supone cargar con un peso para toda la eternidad.

El ER de Sísifo sería, por tanto, la consecución de un tiempo sin medida y sin-sentido, de un tiempo, asimismo, absurdo: el tiempo de una eterna repetición, en el que todas las cuestiones planteadas en torno al hombre –la libertad, la continuidad o discontinuidad de la Historia, el bien o el mal, si el mundo progresa hacia lo mejor, en fin, todas las cuestiones que se preguntaba Kant como consustanciales al ser humano– dejan de tener sentido.

El hombre absurdo aparece liberado de todo; pero, por eso mismo, no tiene más libertad que la que le concede el azar y la fatalidad. Para Camus, no hay en Nietzsche un camino abierto hacia la autotranscendencia del ser humano, hacia algo o alguien que lo supere, sino que el único camino que él señala es la rebeldía del solitario contra el orden del mundo y hacia el absurdo del individuo.

---

A.H.Z. Parte II: «De la redención». Ver nota 172, p. 161: «*si al ciego se le dan sus ojos, verá demasiadas cosas malas en la tierra*».

## 11.2. El intermedio hacia el estructuralismo: G. Bataille

Bataille se instala en esa pérdida de todo de un suelo fijo, por su misma inmanencia, por la inestabilidad de todo lo existente en tanto que *ser en devenir*. Para él, *el bien* y *el mal*, que la moral burguesa y, anteriormente, el cristianismo habían establecido quedan transvalorados por Nietzsche al *poner en juego* nuevos valores.

En su obra: *Sobre Nietzsche: Voluntad de suerte*, Bataille toma a la «suerte» como el *fatum* a partir del cual Nietzsche considera su *amor fati* como el *páthos* o estado de ánimo característico. La suerte es *buena suerte* o *mala suerte*; pero siempre es *un encuentro fortuito* como también lo era en Spinoza. La afirmación, en el sentido de *asumir algo*, es lo que separa a Nietzsche de los otros modos de fatalismo anteriores.

Así, *el mal* (que es considerado como se veía la rebeldía en Camus) resulta el mayor bien, pues es el que saca a la existencia cotidiana de su monotonía. El *mal* es la fuerza múltiple de aquello que se opone a lo establecido, la fuerza de la rebeldía que surge y remueve desde lo inmanente, los cimientos de aquello que es aceptado como *lo bueno*. El *mal* es aquella fuerza innombrable a la que Nietzsche daba el nombre del «dios desconocido», Dionisos; pero también es el *Fatum* y el Azar, como el *Dios niño* de Heráclito, que es el *Juego del mundo* y forma parte de ese juego.

Bataille concibe una teoría cíclica que cambia el sentido de la lucha del «bien» sobre el «mal». Así, el «bien» es para él el conjunto de todo lo establecido y desempeñaría el papel del equilibrio de las trascendencias normativas y razonadas en forma representativa, y el *mal*, lo inmanente, es lo que está en constante cambio, la fuerza de la rebeldía, aquello que sólo se representa a sí mismo como el máximo exponente de la individualidad.

Esta teoría cíclica estaría basada, en Nietzsche, en el conjunto de sus estados de ánimo, que van desde *la cima* al *ocaso*. *La cima* sería el estado máximo de ánimo, estado de embriaguez dionisiaca, cuando aparece *el mal* con toda su fuerza iconoclasta, destructora y renovadora, creadora de nuevos valores y nuevas perspectivas, hasta que, llegado el agotamiento, el pensamiento, empezaría a construir abstracciones transcendentales, nuevos equilibrios proyectados hacia el futuro posible. Y, de ahí, llegará *el ocaso*, el momento más bajo anímicamente, momento de nuevas moralizaciones, que, a su vez, pondrán en juego nuevas perspectivas, aunque desde el agotamiento de posibilidades y el cálculo de ganancias, como *vida decadente*. Hasta que, por fin, surge de nuevo el anhelo de una nueva *cumbre*, de una nueva perspectiva rompedora del conjunto de posibilidades del presente, una nueva irrupción de la inmanencia, del deseo, del azar, y de nuevo se hable del *mal*; y así sucesivamente.

Lo que Bataille expone sobre la filosofía de Nietzsche se encuentra en *N.T.* en relación con la pedagogía que suponía la Tragedia griega valiéndose del concepto de *hybris* y el paso y la *transvaloración* que se dio al pasar hacia lo trascendente desde Eurípides y la intelectualización socrática de la moral a partir de su sustitución por la razón.

No es este *mal* el impulso contrario a la afirmación de *la tesis* que se encuentra en la dialéctica del Idealismo alemán desde Fichte a Hegel. En ese caso se trataba de secuencias de conceptos emparejados y enfrentados entre sí, conceptos que *congelaban*, según Nietzsche, el conjunto de metáforas en movimiento en que consiste todo concepto. Por ello, Nietzsche declaraba:

«Tal y como he entendido y vivido hasta hoy, la filosofía no es otra cosa que querer vivir entre los hielos, en las altas montañas, buscar todo lo que tiene de extraño y de problemático nuestra existencia, todo lo que la moral ha ido prohibiendo hasta hoy»<sup>332</sup>.

---

<sup>332</sup> NIETZSCHE, F.: en *E.H.*, Prólogo § 3.

En relación con ello, Bataille afirma humorísticamente: «*Me gusta esa frase de un explorador, escrita en los hielos, cuando moría: “No lamento el viaje”*»<sup>333</sup>.

Ésta era la experiencia de Nietzsche, *deshelando* los témpanos de hielo del idealismo y de la moral de su época; pero también era el remedo de la declaración de Nietzsche por el *amor fati* del ER: desear la existencia tal y como ha sido. En el caso de Nietzsche, es el deseo de poner *en juego* los valores, destacar sus perspectivas, hacerlos brillar, fulgurar en la instantánea confrontación de sus mutuas contraposiciones, dentro de esa movilidad sin fin de perspectivas que él ponía en todos sus textos.

El ER para Bataille es la *prueba definitiva* que pone en juego Nietzsche al afrontar lo peor de la existencia, lo más terrible, y con la mayor determinación. Este es el momento de majestad que dice «yo quiero», y no sólo eso, sino que lo quiere en eterno retorno, tal y como ha sido, ésta es la mayor prueba, según Bataille, a la que se somete Nietzsche, al asumir su dolor y quererlo en ER junto con el placer y, sobre todo, con el deseo con el que viene inextricablemente unido. «*Al menos añade la idea del eterno retorno... Con un movimiento voluntario (según parece) añade a los terrores pasivos la amplificación de un tiempo eterno*»<sup>334</sup>.

Bataille pone en relación estos estados de ánimo elevados, que conllevan la apertura de nuevas perspectivas y que en Nietzsche están unidas a la experiencia del ER con las experiencias místicas de los fieles de otras religiones. «Experiencia teopática» es el término que utiliza Bataille al referirse a este estado de ánimo en *la cumbre* del sentimiento elevado.

---

<sup>333</sup> BATAILLE, G.: *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, p. 161.

<sup>334</sup> BATAILLE, G. *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, p. 176.

### 11.3. Los autores estructuralistas hasta el postmodernismo

La influencia de esta interpretación psicomística, que no duda en reivindicar la figura de Nietzsche contra el estereotipo dado por la propaganda del nazismo, señalando su rechazo a los antisemitas y al pensamiento racista, tendrá una gran influencia para autores posteriores de la llamada escuela estructuralista francesa de los años 60, como son Pierre Klossowski o Gilles Deleuze. Estos autores manejarán tanto la lingüística estructural de Saussure como el psicoanálisis de Freud en sus interpretaciones de Nietzsche y de su pensamiento del ER.

Pierre Klossowski se referirá a los estados de *cima* de Nietzsche como «estados valetudinarios», al tomarlos como las distintas oposiciones fundamentales en la formación de los conceptos de SH, VP y ER. Estos estados son: decadencia, elevación, gregarismo y caso singular. Estos estados señalan las líneas directrices de su pensamiento sobre las tendencias que llevan a la elevación del individuo singular, aun cuando el individuo se encuentre escindido en el gregarismo de distintas tendencias y de impulsos de todo tipo.

La lucha planteada por Nietzsche, según Klossowski, es la que se da entre el cerebro, en tanto que centro de todos los estímulos, y los estímulos procedentes del cuerpo. Su lectura de Nietzsche es una lectura en la línea de la *desestructuración* de la conciencia humana como «conciencia soberana». Al mostrar los límites de esta conciencia racional desde los distintos estímulos está realizando una crítica a la razón, al conocimiento y al valor de la verdad.

Para Klossowski, el pensamiento de Nietzsche descubre que la *persona* en tanto que unión de cuerpo y mente es una unión fortuita; y de ahí que esa sensación universal de pérdida de cada instante, que supone cada una de las vivencias, sea sentida por nuestra conciencia y nuestro recuerdo como algo vivido «de una vez para siempre».

Es esta consciencia, que hace que toda experiencia sea fugaz, la que Nietzsche intenta rescatar a partir de su fisiología, del estudio de los estímulos y de su teoría del ER desde la evidencia de la «muerte de Dios» como fin de una transcendencia que da sentido a toda identidad; el ER se vuelve, según Klossowski, un «*Circulus vitiosus Dei*», un círculo en el que están incluidas todas las combinaciones posibles de uniones fortuitas de cuerpo y mente en todo el conjunto de las personalidades. De ahí que querer el ER sea tanto querer vivir lo que sucede en el *aquí y ahora* en esta combinación fortuita como querer vivir todo el conjunto de las combinaciones posibles. Es «*Circulus vitiosus Dei*» (del que hablaba Nietzsche en *MABM*, § 56<sup>335</sup>) porque es la totalidad de todas las existencia posibles, tal y como se verían desde un espectador omnisciente, como lo era la mirada de Dios, pero renunciando a cualquier transcendencia o ser trascendente.

«El azar no es más que uno para cada uno de los momentos (existencias individuales, singulares, por lo tanto, fortuitas) que lo componen. Es por “azar” que a un individuo se le revela la figura del círculo. Desde entonces podrá querer todas las series para obtenerse nuevamente a si mismo»<sup>336</sup>.

Para poder abarcar la interpretación de Gilles Deleuze sobre el pensamiento de Nietzsche, vamos a verla al trasluz de las teorías de varios autores anteriores a él, de los que Deleuze recibió distintas influencias, como es el caso de Jean Paul Sartre y de Bataille, para ver, posteriormente, la influencia o cercanía con la interpretación de Klossowski.

Jean Paul Sartre, en *El ser y la nada*, puso de manifiesto que el instante es la cesura, el corte que está entre dos «nadas» y que hace posible la transformación, el cambio de todo lo existente., Y esto porque es el momento de ruptura con el pasado y el comienzo de un posible camino futuro, puesto que el pasado modula y mediatiza, pero no determina la acción del por-venir: «*El futuro*

---

<sup>335</sup> Ver nota 238, p.224, Cap. 5, Apdo. 5.2.2. de la Parte Primera de la presente tesis, en la cual se recoge el texto original de Nietzsche.

<sup>336</sup> KLOSSOWSKI, P.: *Nietzsche y el círculo vicioso*. En: «La experiencia del eterno retorno, diferencia del eterno retorno y el fatalismo tradicional», p. 77.



es lo que tengo que ser en tanto que puedo no serlo»<sup>337</sup>. El instante es, por tanto, el fundamento móvil sobre el que se asienta la decisión, toda decisión humana, y a partir del cual se construye el futuro.

La influencia de la interpretación de Bataille se dejará sentir también en Gilles Deleuze, a quien se le considera un autor postestructuralista. Esta influencia se puede rastrear en dos elementos de su pensamiento: (1) La cambiante y mudable inmanencia como fundamento de todo lo existente en tanto que *ser en devenir*, y (2) el azar, elemento primordial en la interpretación de Deleuze sobre Nietzsche. Este asunto del azar lo encontramos en la cosmología del caos que Deleuze expone, donde acuña el concepto de *Caosmos* como la unión de la necesidad y el azar.

George Bataille, autor contemporáneo de Sartre y referencia de las lecturas de Deleuze, en *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*<sup>338</sup>, hace hincapié en este elemento asociado al instante, en este caso, referido, al contrario que Sartre, a algo no consciente, no asociado a la decisión, sino al elemento de azar, de indeterminación presente en toda decisión, en todo acto. Es el albur como el «juego de la tirada de dados», tal y como lo expresaba Nietzsche, semejante también a la «ocasión afortunada», al *encuentro* entre los modos de ser en Spinoza<sup>339</sup>. Ese *encuentro afortunado*, visto desde la concepción de la «inocencia del devenir» supone la inmanencia afirmada sin ningún sentido de trascendencia, lo que conlleva la imposibilidad de afirmar ningún sentido más allá del instante vivido, eternizado por la experiencia del ER: «*El retorno inmotiva el instante, libera la vida de la finalidad, y por ese mismo gesto, la arruina*»<sup>340</sup>. La eternización del instante, basada en la afirmación del devenir inocente, de la indeterminación de todo lo existente, en tanto que es inmanente, aboca al individuo al absurdo, al sin-sentido de la existencia.

---

<sup>337</sup> SARTRE, JEAN PAUL: *El ser y la nada*. Capítulo II: la temporalidad, c) El futuro.

<sup>338</sup> Ver Parte Segunda, Cap. 11 de la presente tesis.

<sup>339</sup> SPINOZA: *Ethica*.

<sup>340</sup> BATAILLE, GEORGE: *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*. Prefacio, párrafo 10, p. 26.

Esta búsqueda de la imprevista suerte es lo que Bataille<sup>341</sup> destaca en Nietzsche. Pero se trata de una voluntad de suerte, de búsqueda de lo aún no visto, de lo in-determinado, de lo que queda de libertad en el devenir, incluso de aquello a lo que se califica como «el mal», «lo prohibido», y no de una lucha por el poder, por la dominación como VP, como apropiación de sí, como dominio.

Así, la suerte se convierte en el signo de la inmanencia y de la indeterminación de lo existente en el tiempo. Suerte es todo acaecer liberado de una clasificación racional determinista causal, es decir, liberado de la temporalidad lineal cronológica y diacrónica. Lo cual para Deleuze, siguiendo a su maestro Henri Bergson, supone otra forma de temporalidad, el tiempo de la duración, *durée*. Esta temporalidad es distinta de la lineal, secuencial, del *tiempo de la sucesión*, y se encuentra en el tiempo psicológicamente percibido.

Este tiempo percibido captaría lo no diacrónico, pero necesitaría de un fundamento cosmológico. Este fundamento lo obtiene, a raíz del pensamiento de Bataille sobre la «voluntad de suerte», en el concepto de Deleuze de *Caosmos* como conjunción afortunada de azar y necesidad, de caos y cosmos.

En conclusión, si analizamos las teorías de estos autores en la convergencia de sus influencias en la interpretación variacionista del ER de Nietzsche, realizada por Deleuze, nos damos cuenta de que: (1) El racionalismo de la conciencia soberana en Sartre nos lleva a plantear la instancia en la que se constituye el paso desde el presente: la instancia inconsciente y ontológica del instante; (2) la importancia que Bataille concede a lo inconsciente en el acontecer de la vida humana, a su dimensión interior como «voluntad de suerte», nos lleva a las puertas de la *indeterminación acausal de la suerte* como manera de liberar al instante que nos conduce al futuro no determinado; el «*Caosmos*» para Deleuze.

Pero para Deleuze, además, siguiendo a Klossowski, al contrario que el camino de Sartre, hay que proseguir con esa disolución de la «conciencia soberana» que aquél destacaba como consecuencia de la «muerte de Dios» y de

---

<sup>341</sup> Ver la Parte Segunda, Cap.11, Apdo. 11.1.

la pérdida del sentido de la lógica de la identidad, para llegar al «*Circulus vitiosus Dei*», como la mayor extensión del conjunto de los casos fortuitos que son cada una de las existencias. En este sentido, Deleuze intentará pensar y construir una *ontología de la diferencia*, del potencial presente en cada caso fortuito y en el poder diferenciante, es decir, del potencial productor de la diferencia, que tiene al ER como pensamiento límite que abarca toda existencia y como pensamiento que se centra en la immanencia de lo existente.

La VP será el concepto conjugado con el ER. En efecto, si el ER produce la diferencia en cada existente, la VP es la que da da la potencialidad, la *poissance*, la capacidad para desarrollarse, esto es, el potencial de *desenvolvimiento* de esa diferencia. Es así como cada existente implica una combinación fortuita diferente, en la cual lo que lo envuelve es el ER de la diferencia, como productor de la *diferencia*, y lo que es envuelto es esa potencialidad de *llegar a ser más*, de poder llegar a más, esto es, la *potencialidad* de desarrollar esa diferencia.

Lo que Nietzsche habría descubierto en el análisis fisiológico y genealógico de los estímulos es que éstos acaban por fosilizarse, por petrificarse en conceptos de valoración moral y ética. En este estudio, habría identificado los estímulos ascendentes y descendentes, poniéndolos en relación con una VP positiva y negativa, así como con fuerzas reactivas y activas.

La pesadilla de Nietzsche, y su mayor obstáculo a la hora de concebir el pensamiento del ER, es que todo lo reactivo y negador de la vida tiene que regresar junto con lo positivo de la VP y las fuerzas activas de todo lo existente. Por ello, Deleuze, en una reconstrucción ontológica del ER en Nietzsche, basado en la complementación de la VP como «*voluntad de potencia*» y del ER como «ER de la diferencia», plantea un ER *variacionista y selectivo*.

Otros autores de la época de Deleuze (Michel Foucault, Jacques Derrida o François Lyotard, entre otros) establecerán distintas interpretaciones sobre Nietzsche, pero ninguno de ellos se va a centrar en el tema del ER.

Así, Michel Foucault, autor muy cercano a Deleuze, aunque con distinta temática y objetivos, se apoyará en el método genealógico de Nietzsche para realizar sus estudios comparativos históricos sobre las distintas organizaciones e instrumentaciones del poder. Para Foucault, el poder es el elemento que Nietzsche ha descubierto como aquello que está en el fondo de todo acto humano: es la VP como «voluntad de dominación». Regresa, con ello, a una concepción cercana a la de Baeumler, pero en la que el centro del poder no lo ejerce el cuerpo de cada individuo, sino que, una vez destruido el sujeto personal, invención de la Modernidad para Foucault, es el *cuerpo social* el que ejerce este poder sobre el cuerpo individual y el que designa y justifica una serie de prácticas frente a otras. Asimismo, considerará la distribución de las fuerzas en los distintos núcleos de poder y contrapoder político, económico, social, cultural, esto es, en todos aquellos núcleos que detentan este poder.

La genealogía sería el método para desmontar toda imagen de continuidad y de un presunto *origen* superior de las formas de poder. Tal método genealógico nos mostraría toda la serie de discontinuidades que han sido necesarias para llegar a las formas de imposición del poder actualmente establecidas. Se aleja, por tanto, de toda interpretación ontológica, de Deleuze y de Klossowski, para adentrarse en la crítica social y política.

Derrida también ha realizado algún estudio sobre la filosofía de Nietzsche, relacionado con el estilo de su escritura, aforística, sin ningún centro preciso. Lo concibe como una estrategia de dispersión dentro de la corriente de destrucción y reestructuración del sujeto humano en su teoría sobre el logocentrismo, dentro de la cual situaría a Nietzsche como un adelantado a su época, ya que previó esa situación de desequilibrio a favor del *logos* como la razón establecida desde la identidad del sujeto con una «conciencia soberana».

También, en este sentido, François Lyotard señala en *La postmodernidad* a la figura de Nietzsche como un precursor del paso de la Modernidad, centrada en la razón y el sujeto, hacia un punto de pensamiento *al otro lado*, intentando una superación de dicho sujeto por otro modelo diferente.

## 12. LA «INTERPRETACIÓN CRÍTICA» DE NIETZSCHE

Hasta ahora nos hemos acercado a la interpretación *monumental* y a la *anticuaria*. La interpretación *monumental* hacía referencia fundamentalmente a la presunta obra inédita de Nietzsche, *La voluntad de poder*, y a cómo los escritos póstumos podrían obligarnos a reformular toda su filosofía, tratando de hacer de la misma un todo sistemático. En cuanto a la interpretación *anticuaria*, ésta buceaba en su estructura formal para hallar una intencionalidad oculta, un elemento característico que pudiera acercarle a los estudios sobre la estructura fenomenológica de la personalidad humana (preámbulos existenciales), o a los elementos desestructurantes de la misma (estudios estructuralistas y postmodernos).

Pues bien, nos adentraremos ahora en la interpretación *crítica* con la finalidad de ubicar el pensamiento de Nietzsche en el contexto de su tiempo, considerando tanto sus relaciones externas (sus influencias socio-políticas) como sus relaciones internas (la interpretación de sus textos)<sup>342</sup>.

### 12.1. La crítica material: la Escuela de Frankfurt y sus allegados

En los años 30 del siglo XX se fundó en Alemania el Instituto de Investigaciones Sociales con el fin de construir una *Teoría crítica de la sociedad* a partir de un enfoque interdisciplinario y de corte marxista.

---

<sup>342</sup> Debido a la imposibilidad de abarcar a todos los intérpretes actuales de Nietzsche, y más teniendo en cuenta que con vistas al centenario de su fallecimiento celebrado en el año 2000 se han multiplicado las obras en relación a éste, solamente reseñamos a pie de página la fundamental aportación que ha supuesto la crítica formal de su obra por parte de las interpretaciones de Wolfgang Müller-Lauter y, sobre todo, de la edición crítica de las obras de Nietzsche, realizadas gracias a la gran tarea recopilatoria de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, desde los años 70 del siglo XX, edición a partir de la cual estamos realizando este trabajo. Del mismo modo sería necesario reseñar la aportación de algunos de los más importantes intérpretes de la escuela anglosajona, deudora de la filosofía analítica y de la crítica de la ciencia, como el caso de Richard Rorty, así como las aportaciones en estos últimos años, de Gianni Vattimo y de Peter Sloterdijk, entre otros.

La primera respuesta de cierta entidad filosófica realizada desde el marxismo oficial fue la obra del húngaro Georg Lukács: *El asalto a la razón* (1954). Este autor considera que tanto Nietzsche, como los autores críticos con la Ilustración y partidarios tanto del idealismo como del irracionalismo, son culpables, consciente o inconscientemente, por haber justificado la violencia del poder, de la aparición de los fascismos. Los considera los máximos exponentes del individualismo burgués, contrarios a las fuerzas emancipatorias del socialismo.

Hay que tener en cuenta que Nietzsche sometió al socialismo a una fuerte crítica; lo consideró una continuación de la *moral de compasión*, propia del cristianismo, así como el último exponente, en la modernidad, del gregarismo basado en la idea de la igualdad universal, que tenía como antecedente la «voluntad general» de Jean Jacques Rousseau.

Especial interés manifestará Lukács al comprobar que el pensamiento de Nietzsche había sido usado de forma directa e indirecta por el nacionalsocialismo, lo cual confirmaba, según este autor, la raíz profundamente conservadora y antimoderna de Nietzsche. Para Lukács, detrás de toda la retórica de un *nuevo hombre* del futuro, sólo se encontraba la promesa de la vuelta, del retorno a un régimen aún más despótico que el Antiguo Régimen.

#### **12.1.1. La visión de un marxista heterodoxo. Las *Tesis de la Historia* de Walter Benjamin**

Entre los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt destaca Walter Benjamin, quien combinaba lo revolucionario del marxismo con el mesianismo judaico. Fruto de esta síntesis es su obra: *Tesis sobre la Historia*<sup>343</sup>. En esta obra, recopilación de tesis de una extensión breve, casi aforística, el mesianismo de Benjamin se une con el *corpus* del materialismo histórico marxista, para ofrecer una visión conjunta de la Historia como el camino de la emancipación y liberación de todos los oprimidos y la redención de los muertos del pasado. Ahora bien,

---

<sup>343</sup> BENJAMIN, WALTER: *Tesis sobre la Historia*, fueron publicadas póstumamente en 1959.

aunque Benjamin se apoya en elementos de la tradición judía, la redención de la que aquí nos habla no es propiamente religiosa, sino que es vista desde la memoria que acompaña a la Historia como su complemento necesario.

Por ello, cabe situar a estas *Tesis sobre la Historia* dentro de la tradición consciente de la rebelión, esto es, en su sentido sociopolítico; cuestión que Nietzsche ponía como base de la *transvaloración* que había hecho la moral del cristianismo y que retrotraía hasta la *revuelta de los esclavos* de Espartaco<sup>344</sup>.

Benjamin tiene esto en cuenta y lo utiliza para reafirmarse en dichas tesis, en particular para afirmar que siempre se utilizan los ejemplos del pasado, de aquello que no pudo llegar a tener éxito, es decir, los ejemplos de lo que no llegó a ser fácticamente posible, para construir un nuevo futuro. A esto, siguiendo a Marx, lo denomina: *el salto del tigre hacia el pasado*<sup>345</sup>. Por esta razón, los comunistas alemanes de principios del siglo XX, según Benjamin, se pusieron como nombre «la Liga de los Espartaquistas», en *rememoración* de aquellos primeros rebeldes.

La influencia de Nietzsche, aun siendo opuestas sus visiones en el plano de lo socio-político, le lleva a encabezar una de sus tesis, la tesis XII, con una cita de la segunda de las *C.I.*: «*Necesitamos la Historia, pero no como la necesita el ocioso hastiado en el jardín del saber*»<sup>346</sup>.

En consecuencia, vemos que, aun cuando admite la cuestión planteada por Nietzsche en las *C.I.*, Benjamin intenta darle otro sentido a la Historia, diferente del planteado por el ahistórico pensamiento mítico propuesto por

---

<sup>344</sup> Ver la nota 164, p. 157, en la Parte Primera, Cap. 4, Apdo. 4.4.2 de la presente tesis, referida a Espartaco y la «rebelión de los esclavos».

<sup>345</sup> El concepto de *salto del tigre hacia el pasado*, se encuentra en Karl Marx en su texto: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y hace referencia a la tendencia histórica de tomar un modelo del pasado, queriendo repetir sus hitos tal como quiso Luis Bonaparte ser un nuevo Napoleón, o como los jacobinos querían parecerse a los tribunos romanos de la República anterior a Cesar.

<sup>346</sup> NIETZSCHE, F.: *C.I. Segunda consideración intempestiva: «Sobre la conveniencia y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida»*. Citado por Walter Benjamin en *Tesis sobre la Historia* en la «Tesis XII».

Nietzsche en la segunda de las *C.I.* Ahora bien, aun partiendo de una óptica opuesta, la de la liberación del oprimido, esta óptica guarda una estrecha relación con la de Nietzsche.

El mesianismo de Benjamin se hace eco del imperativo que tradicionalmente se conoce como «*Zachor*», y que consiste en la obligación, por parte de todo judío, de rememorar las injurias e injusticias que habían sufrido como pueblo perseguido durante el pasado. De hecho, el imperativo del recuerdo, que Benjamin generaliza hacia la memoria histórica, es lo que le enfrenta al imperativo que Zaratustra daba a los hombres: «*El futuro y lo remoto sean para ti la causa de tu hoy*»<sup>347</sup>.

Es, precisamente, en la Tesis XII, tesis en la que citaba a Nietzsche, donde Benjamin nos presenta esta contraposición entre la necesidad del recuerdo de la memoria histórica y el olvido del pasado propio de las visiones de la Historia que, como la de Nietzsche, dan una mayor importancia a la dimensión futura.

«En esta escuela (en el conformismo político), la clase obrera desaprendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues uno y otra se alimentan de la imagen de los ancestros sometidos, no del ideal de los nietos liberados»<sup>348</sup>.

Así, Benjamin presenta una visión antagónica a la de Nietzsche: la perspectiva de un abanderado de los oprimidos en la Historia frente al defensor de una «moral de señores». Mientras que Nietzsche miraba hacia el futuro, desde la perspectiva de un nuevo modo de construir la existencia, afirmando aquello que *fue*, y para lo cual tiene que olvidar el resentimiento, Benjamin, en cambio, convoca a los antepasados para celebrar un «juicio final» de todas las injusticias.

Ambas visiones del tiempo y de la Historia son contrarias, la de Benjamin, desde la memoria vuelta al pasado, la de Nietzsche, desde la imaginación

---

<sup>347</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Primera Parte: «Del amor al prójimo». Ver notas 1 y 2, p.10 del Prefacio de la presente tesis.

<sup>348</sup> BENJAMIN, WALTER: *Tesis sobre la Historia*: «Tesis XII».



proyectada hacia el futuro de aquello que puede llegar a ser, esperando la llegada de quienes superen la medida de lo humano.

Pero, aunque ambas visiones aparezcan enfrentadas —e incluso es así como Benjamin las muestra—, en el fondo son visiones complementarias. Porque, en efecto, sólo en el caso de que se consiga que los nietos se superen a sí mismos, que *puedan cumplir sus promesas por encima de lo esperado*<sup>349</sup>, sólo en ese caso podrán ser éstos los que salven, si vuelven su mirada hacia el pasado, desde el recuerdo, la memoria de aquellos que murieron en la espera de ser salvados del olvido.

Lo que convoca Benjamin es la solidaridad de los ancestros, el recuerdo por el querer volver atrás la mirada de la voluntad, encontrando en el pasado, cual un arqueólogo, los restos de las ruinas y viendo en ellos el potencial que tuvieron en su momento crítico y la posibilidad de revitalizar el presente desde ese pasado. Esto es precisamente lo que Nietzsche, en la segunda consideración intempestiva, tomaba como «Historia monumental». Por ello, vemos que el *salto hacia atrás del tigre* del que hablaba Marx recoge un sentido semejante al de la utopía alegórica de Nietzsche por la espera de la venida de *sus hijos* y en el grito del león. Nietzsche no sólo se vuelve hacia lo ahistórico, sino que termina convirtiendo su visión en un utopismo profético respecto del futuro, tal y como se muestra en *A.H.Z.* Benjamin, por su parte, en las *Tesis* construye un mesianismo que mira a las injusticias del pasado.

Benjamin, por tanto, no niega el valor revitalizador de lo ahistórico y la «Historia monumental» como reminiscencia del pasado, que Nietzsche afirmaba; pero considera que los oprimidos tienen que buscar sus modelos del pasado no en las pirámides civilizadoras, sino en las ruinas de las culturas que aquéllas expulsaron para construir las suyas.

---

<sup>349</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*, Prólogo, § 4: «Amo a quien delante de sus acciones, arroja palabras de oro y siempre cumple más de lo que promete: pues quiere su ocaso». Sobre el hombre como «el animal criado para cumplir promesas», del que habla en el Segundo Tratado de *G.M.*

El llamamiento hacia el pasado es semejante en ambos pensadores, pero mientras que Nietzsche llama a los dominadores de la Historia, Benjamin apela a los oprimidos de la misma. Tal memoria recopiladora es vista por Benjamin como *recordación* y por Nietzsche como *aceptación*. La importancia que se le concede al pasado en la construcción del futuro es algo común en ambos, aun cuando en A.H.Z. Nietzsche considere que toda voluntad que vuelve hacia atrás la mirada para contemplar el *fue* del pasado tiene una visión inspirada por el *espíritu del resentimiento*, porque: « *La voluntad es un malvado espectador para todo lo pasado*»<sup>350</sup>.

A juicio de Nietzsche, esta mirada hacia el pasado es malvada, porque vuelve empujada por el resentimiento, es decir, por la fuerza reactiva que se vuelve contra sí, contra el observador del pasado a causa de la conciencia que éste tiene de aquello que pudo ser y no llegó a ser. Pero Nietzsche también es consciente de que en el pasado también late la grandeza como un ejemplo de lo que puede llegar a ser.

El propio Nietzsche decía esto mismo de Demóstenes<sup>351</sup>, en quien encontraba la posibilidad de una grandeza que podría darse en el posible futuro. En Nietzsche, la salida a esta cuestión no pasará, como en el caso de Benjamin, por el camino del recuerdo del pasado para construir un futuro posible, es decir, una «Historia monumental», aunque lo que Benjamín quiere rescatar son más bien los elementos a los que hacía Nietzsche referencia como «Historia anticuaria», esto es, las costumbres y los modelos históricos del pasado. En Nietzsche, por el contrario, el modo de conjurar el resentimiento hacia el pasado consiste en querer vivirlo en eterno retorno, querer vivir todos los momentos que le han llevado al momento presente.

En cuanto a la temporalidad del ER, Benjamin lo critica como el reverso, e incluso como la continuación lógica, de la idea de progreso ininterrumpido de la temporalidad lineal, la cual ya criticaba el mismo Nietzsche. Esto sería así, porque la idea misma de progreso, cuando se lleva a su máxima expresión

---

<sup>350</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z. Segunda Parte. «De la redención».

<sup>351</sup> Ver nota 106, p. 108, en la Parte Primera, Cap. 3, Apdo. 3.5. de la presente tesis.

proyectándose hacia el infinito, termina por dar lugar a la idea del círculo y, con ello, del retorno.

Recordemos que Nietzsche, en la segunda consideración intempestiva, al criticar la idea de «proceso de la Historia» de Eduard von Hartmann, quien planteaba la imposibilidad de un progreso en un tiempo infinito en el que no hubiera principio ni fin, llegó a pensar –según postulamos en la Parte Primera de esta Tesis– como una posibilidad lógica la existencia de un tiempo circular, de un tiempo en el que no existiese ni un principio ni un final.

Pues bien, para Benjamin la idea del eterno retorno no es sino una *representación diferente de la misma ilusión de un progreso infinito*, ya que aquel que crea que vivir en un progreso infinito tampoco tendría conciencia ni de un principio ni de un fin de los tiempos, puesto que para él sólo se daría un presente continuo, igual y homogéneo.

Además, según Benjamin, el círculo del eterno retornar de lo mismo supone un tormento infinito y eterno, con lo que se vuelve a la ciclicidad de los héroes de los mitos grecorromanos (como ya antes había considerado también Karl Jaspers y consideraría después Camus). Éste es para Benjamin el tiempo del infierno en vida, un tiempo que ya ha sido insertado en nuestras costumbres y en nuestro modelo de vida, al ponernos en relación con los ciclos de la producción y con las máquinas que producen los productos que consumimos. Así, vivimos en el mundo del eterno retornar de lo mismo, como bien se ve en las modas de las sociedades actuales, siempre regresan las mismas tendencias con la apariencia de ser diferentes. Por lo que el eterno retornar de Nietzsche se habría introducido en las sociedades modernas como un tiempo homogéneo y circular asociado a los ciclos de la producción y venta de productos elaborados con una apariencia distinta, pero que serían productos, situaciones y, en todo, un modo de vida idéntico en todos los casos, lo que supone, finalmente, el triunfo del gregarismo, aunque mostrado con vivos colores. En esto el diagnóstico de las sociedades modernas en Benjamin y en Nietzsche es semejante.

Ahora bien, más que sus diferentes visiones del pasado y del futuro de la Historia, lo que les aleja es el rechazo, por parte de Benjamin del ER de Nietzsche. En efecto, si bien sus visiones pueden resultar complementarias, como hemos apuntado unas líneas más arriba, no sucede lo mismo con la forma de concebir la temporalidad y, con ella, el concepto de cada uno de ellos acerca de la Historia.

Además, Benjamin también le critica que el tiempo circular quede abandonado al fatalismo, como en un revolucionario al cual admiraba, Auguste Louis Blanqui, ya que éste, tal y como hemos señalado<sup>352</sup>, también hizo una hipótesis sobre un tiempo circular. En *Las revoluciones de los astros* hacía una analogía entre la revolución, como el movimiento circular cíclico de las estrellas, y la revolución como un cambio social radical, que, finalmente, terminaba por volver al principio, es decir, volvía a ser un sistema establecido e impuesto, al que habría que superar, posteriormente, mediante otra revolución. Para Benjamin esto es un fatalismo en la medida en que terminaba por abandonarse al curso de los acontecimientos, y pensaba que la revolución social y política, al igual que la revolución de los astros, no tendría fin.

No obstante, es en la Tesis IX «El ángel de la Historia, o por qué lo que para nosotros es progreso es para el ángel, catástrofe», donde encontramos el mayor enfrentamiento entre su concepto de historia y la temporalidad cíclica y el ER de Nietzsche. En esta tesis, Benjamin toma como pretexto el comentario alegórico a un cuadro de Paul Klee: *Angelus Novus*<sup>353</sup>.

---

<sup>352</sup> Ver en la Parte Segunda, en el Cap. 10, referido a la interpretación de Georg Brandes sobre los orígenes del pensamiento del ER en los pensadores contemporáneos a Nietzsche.

<sup>353</sup> La peripecia de este cuadro es un elemento curioso, digno de ser resaltado tanto en relación con el pensamiento de Benjamin como con la pequeña historia de algunos de los filósofos de entreguerras de los que aquí hemos tratado como intérpretes heterogéneos y críticos de Nietzsche. Esta pequeña historia toma el carácter casi de un símbolo del curso tomado por la Filosofía de la Historia del siglo XX posterior a la Segunda Guerra Mundial. Este cuadro de Paul Klee, autor vanguardista de principios del siglo XX, fue adquirido por Walter Benjamin en Berlín en los años 30. Cuando ascendieron los nazis al poder, Benjamin lo llevó a Francia consigo. Allí entró en contacto con el director de la Bibliothèque Française, que era en aquel tiempo, George Bataille y a quien dejó el cuadro cuando entraron los alemanes en París, mientras el trataba de escapar, vía España, hacia los Estados Unidos. A la muerte de Benjamin, en la frontera de Port Bou de España con Francia, Bataille mandó el cuadro a una pariente lejana y amiga de Benjamin, Hannah Arendt, quien, a su vez, mandó el cuadro a Max Horkheimer y a T. W. Adorno y que, como colofón de esta pequeña historia, cedieron dicho

Para Benjamin, el cuadro representa a un ángel con las alas semidesplegadas, que tiene un gesto de horror en el rostro, remarcado por los ojos que parecen salir de sus órbitas. Él lo interpreta como si el ángel de la Historia quisiera volver hacia atrás para detener el curso del tiempo y no pudiera ni volar ni ir hacia atrás, pues un fuerte viento, el progreso, le empuja hacia un futuro de mayores catástrofes.

Esta visión apocalíptica hay que contemplarla en el contexto en el que Benjamin la expresó: en el momento de mayor auge del nazismo, y desde la llamada de Benjamin, como aviso a Occidente, de una gran catástrofe: la Segunda Guerra Mundial.

El concepto de historia en Benjamin es el de una catástrofe aplazada, en la que el Ángel de la Historia, como la visión lúcida del sentido, nos advirtiera de su sin-sentido de la misma, nos alertara de la imposibilidad de cambiar el estado de las cosas, a no ser que se pare el curso del tiempo, es decir, a no ser que se cambie el ritmo del progreso, o sea, que desde una consciencia sobre la realidad de un progreso limitado y finito, haga que se pueda llegar a cambiar el curso de los acontecimientos.

Ahora bien, si seguimos la lógica del pensamiento de Benjamin, que consideraba el eterno retornar como una continuación del concepto de progreso llevado al infinito, podemos imaginarnos esa misma escena, pero no ya con un Ángel de la Historia que ve crecer la catástrofe a medida que recorre el tiempo, cada vez más rápido empujado por el progreso, sino como la repetición de una misma y única catástrofe, vivida de la misma manera en un eterno retornar idéntico de lo fáctico, o sea, de aquello que fue y que volverá a darse de la misma manera por siempre, sin posibilidad de poder introducir novedad alguna, es decir, un posible futuro y no una repetición de lo ya sido, y ello dentro de este círculo y ciclo cerrado del tiempo industrial de la sociedad moderna del progreso vislumbrado como el funcionamiento de una máquina infernal.

---

cuadro al Museo del Holocausto de Tel Aviv en Israel donde hoy día todavía puede contemplarse.

Benjamin, por tanto, tendría la idea de un devenir negador y destructor, como lo es su catástrofe, que, en último término, sería muy similar al avance del Nihilismo, de un nihilismo negativo, y también de una perspectiva reactiva, la que corresponde al *Ángel de la Historia*, que no puede hacer nada por cambiarla, ni la pasada, ni la futura, porque, en definitiva, no se trata sino del mismo suceso, de aquello por lo cual se llega a la sospecha de que, incluso en los monumentos civilizadores de lo sublime, siempre hay un elemento terrible procedente de los actos propiciados por la barbarie.

Pero sucede que en Nietzsche hay un sentimiento de horror parecido, aunque no está tanto vinculado con el nihilismo activo como catástrofe, cuanto con el retorno de lo reactivo, de aquello que no es querido desde una voluntad que se elige a sí misma. Lo cual supone el triunfo de lo gregario y disolutivo, de aquella parte de la voluntad que dice «fue» en lugar de «así lo quise», es decir, que lo que más temería Nietzsche de ese cuadro sería la mirada impotente del «ángel» como si fuese su propia mirada vuelta hacia la Historia.

Se trataría del ER de «lo pequeño», de aquello que carece de grandeza, y como ya dijimos antes, Nietzsche dejó escrito en la segunda de las *C.I.*: «*Demóstenes tuvo grandeza, aunque no tuvo suerte*». Con ello queremos apuntar que, aunque sus perspectivas socio-políticas fueran estrictamente opuestas y aunque sus valoraciones sobre lo religioso fueran contrarias, ambos tenían un mismo sentimiento de horror y de hastío ante el regreso de lo reactivo y disolutivo, de aquello que pudiera destruir, en el caso de Benjamin, la Humanidad, en el caso de Nietzsche, la grandeza en que se apoya lo sublime presente en las obras de la civilización.

Por todo ello, aun cuando choquen en sus planteamientos, sintonizan en sus temores respecto del futuro del Nihilismo, como camino abierto hacia la nada. Esto abrirá una brecha en los continuadores de la Escuela de Frankfurt, que siempre se mostrarán deudores de la perspectiva de Benjamin, así como de su cercanía al planteamiento de la liberación de la voluntad frente a la primacía de la razón en la modernidad filosófica.

### 12.1.2. La *Dialéctica de la Ilustración*: Max Horkheimer y T. W. Adorno

Tras la muerte de Walter Benjamin, los principales pensadores de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y T.W. Adorno, estudiaron, partiendo de la experiencia traumática de la Segunda Guerra Mundial y del holocausto nazi contra los judíos, el replanteamiento de una crítica, de una moción en su totalidad a la posición predominante de la razón en la Ilustración de la Edad Moderna.

Esto suponía buscar las raíces de la catástrofe que Benjamin vaticinaba, lo mismo que Nietzsche anteriormente, que era el nihilismo. Esto mismo lo hicieron también sus homólogos franceses, como ya expusimos en el capítulo anterior. En resumen, querían encontrar un camino alternativo a una posición predominantemente racionalista que, paradójicamente, había llevado al mundo a una explosión de la irracionalidad y los comportamientos más execrables.

¿Cómo la razón ilustrada, la búsqueda de la verdad y de la idea de un progreso ininterrumpido hacia lo mejor en la Humanidad, tal y como lo planteaba Kant en *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita*<sup>354</sup>, podía haber conducido al mundo al borde de una catástrofe total?

En este planteamiento acerca del origen de la irracionalidad en la raíz de la razón ilustrada moderna, los autores de la Escuela de Frankfurt van a encontrar como intérpretes válidos a Marx, a Freud y a Nietzsche, autores todos ellos anteriores a la catástrofe. El interés radicaba en ubicar la crítica realizada a la Ilustración dentro de una crítica histórica y genealógica de los *fundamentos irracionales ocultos* en el racionalismo ilustrado. Así, se hacían así eco de las críticas a la imposibilidad de acabar con todos los prejuicios para poder instaurar una sociedad ilustrada que sólo estuviese regida por la guía de la razón, tal y como declaraba Kant en su artículo: « *¿Qué es la Ilustración?* ».

---

<sup>354</sup> KANT, I.: *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita* («*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*», 1784) Traducción al castellano en Editorial Tecnos, Madrid, 1987.

Si recordamos, Kant definía el proceso de la Ilustración como un largo proceso llevado a cabo con el fin de conseguir un hombre ilustrado, que sería el fruto de esa ilustración y cuyo cometido consistía en «sacar al hombre de la minoría de edad autoculpable». Así, el ser humano estaría en ese proceso de ilustración, todavía sin concluir, un proceso que liberaría al hombre de sus prejuicios y de todo comportamiento irracional. En este sentido, tal proceso se asemejaría a la desalienación propuesta por la emancipación social revolucionaria de Marx.

En cuanto al planteamiento de Nietzsche, ¿no consistía en liberar al individuo de una voluntad, reactiva y pasiva, *esclava de las pasiones*, mediante la VP, para transformarla en una voluntad activa y negadora de las tendencias propias del *espíritu de la pesadez*, operante a partir de la consciencia de la limitación y de la contingencia de la existencia humana, así como de las tendencias propias del *espíritu del resentimiento*, que se manifestaba en la imposibilidad de la voluntad de volver-a-querer lo vivido?

La voluntad del ser humano, en tanto que está atravesada por una VP, puede perecer si pierde su libertad y convertirse en reactiva si sigue una voluntad que impone la culpabilidad, el resentimiento y el sentimiento de acabamiento, potencias pasivas y reactivas. Esta VP pasiva llevaría a la voluntad a ser incapaz de encontrar su objeto.

Nosotros nos preguntamos si esto no sería una reformulación, en términos de potencias y fuerzas que se dan cita en el interior del individuo como VP, de esa misma necesidad del ser humano, planteada por Kant, de salir de esa autoculpabilidad, de ese estado de necesidad de ayuda externa en todo momento. Es decir, ¿no es esto lo que querría vencer Nietzsche con la imagen de la segunda transformación del espíritu: «*De cómo el camello se transforma en león*», en tanto que negar y el destruir lo consabido y lo consentido pasivamente, lo que conforma la inercia de esa consciencia de auto-culpabilidad, es lo que no permite el paso a la *mayoría de edad* del ser humano? ¿No estaría Nietzsche, desde su crítica a la Ilustración del modelo kantiano y a la Trascendencia de la



que se consideraba dependiente del mundo anterior a la Ilustración, una continuación de dicha ilustración sólo que por otros medios? Ésta es la pregunta que se hacen estos autores.

Sin embargo, para Nietzsche, la búsqueda de una voluntad como VP, liberada de todo resentimiento y de toda conciencia nihilista de la finitud, no afecta a la totalidad de la humanidad, porque el nihilista, en la mayoría de los casos, lo es porque no es consciente de que es nihilista. En consecuencia, para salir del nihilismo, de la *ceguera*, de la que hablaban, entre otros, Camus (aun no perteneciendo a la Escuela Crítica de Frankfurt), primero hay que tomar conciencia de él. De ahí que la salida del nihilismo no sea posible para el conjunto de la humanidad, sino sólo para los individuos que quieren salir de este estado de nihilismo.

Con lo que para Nietzsche, si se pudiera hablar de Ilustración, ésta consistiría más bien en el deslumbramiento de la conciencia del nihilismo, en la hiriente lucidez de esta conciencia y la necesidad de salir de esta condición. La condición del nihilismo consiste en que la voluntad como VP está condicionada por él, y a él le llevan conjuntamente, *el espíritu de la pesadez* y *el espíritu del resentimiento*, que son los conceptos metafóricos que Nietzsche emplea para referirse, a su vez, a la conciencia del acabamiento y la finitud de la vida (*pesadez*: pesantez y pesadumbre asociadas al sentir de que todo lo que sube, vuelve a *caer*) y a la conciencia histórica (*resentimiento*: que la voluntad quiera volver hacia atrás).

Pero esa Ilustración, como ya hemos apuntado, no sería para todos. De ahí que sus planteamientos pueden derivar hacia posturas antidemocráticas y anti-igualitarias. Por eso, a raíz de este planteamiento de *educación de la VP* se puede llegar incluso a un sistema político elitista, basado en una radical desigualdad natural, debido a la variabilidad de las condiciones naturales de cada individuo y a las desiguales condiciones económicas y culturales<sup>355</sup>.

---

<sup>355</sup> Esta cuestión acerca de la Ilustración, con respecto a la quiebra del modelo ilustrado de educación universal por la transmisión de los textos escritos del pasado, es lo que se plantea Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano*, (2000). La publicación de este texto sembró una polémica sonada enfrentándole con el último representante de la Escuela de

«Progreso en el sentido en que yo lo entiendo. También yo hablo de una “vuelta a la naturaleza”, aunque propiamente no se trate de un volver, sino de un *ascender*, ascender a la naturaleza y a la naturalidad elevada, libre, incluso terrible, que juega, que tiene *derecho* a jugar con grandes tareas... Para decirlo con una *metáfora*: Napoleón fue un fragmento de “vuelta a la naturaleza”, tal como yo lo entiendo (por ejemplo, in *rebus tacticis*, en cuestiones tácticas, y más aún, como los militares saben, en cuestiones estratégicas). Pero Rousseau, ¿a dónde quería *él* propiamente volver? (...) lo que yo odio es su *moralidad* rousseuniana, las llamadas “verdades” de la Revolución, con las cuales sigue causando efectos y persuadiendo a ponerse de su lado a todo lo superficial y mediocre. ¡La doctrina de la igualdad!»<sup>356</sup>.

Nietzsche aduce aquí sus simpatías a favor de un sistema político cercano a Napoleón en lo que a *cuestiones tácticas* se refiere, llevado por su visión naturalizada del poder, de la VP como dominio. Y esto porque la naturaleza es lo real en el ser humano, mientras que la cultura humana es tan sólo el vestido, la máscara con la que cubrimos nuestro ser, aunque sea, por ello, nuestra *segunda naturaleza*.

Por esto mismo se muestra contrario al rousseanismo, porque Rousseau, aunque hablaba de una «vuelta a la naturaleza», propone una moral basada en una imagen cultural: el *buen salvaje*. Para Nietzsche, este *buen salvaje* es una idealización que le sirve a Rousseau para fundamentar la moral de la igualdad, que habría llevado a la sociedad al predominio de lo gregario y lo reactivo frente a lo singular y lo activo.

Así, mientras que lo singular y lo activo estarían representados en Napoleón, lo gregario y lo reactivo se encontrarían representados en la democracia basada en la igualdad de los seres humanos como individuos culturales. La solución, según Nietzsche, pasaría por nuevos modelos de

---

Frankfurt, Jürgen Habermas.

<sup>356</sup> NIETZSCHE, F.: O.I. «Incursiones de un intempestivo». Aforismo 48. Ver también la nota 46, p. 57, Cap. 1 acerca de la opinión de Nietzsche sobre el movimiento igualitario y la «jerarquía del espíritu» en la presente tesis.

enseñanza y adoctrinamiento, de adiestramiento y selección; de ahí también el ejemplo de un militar como Napoleón.

Partiendo de esta concepción de la VP como *dominio tomado de la naturaleza*, incluso la figura metafórica de la tercera transformación del espíritu, «*de cómo el león se transformó en niño*», podría ser interpretada desde la clave socio-política que él marca, en este texto que hemos señalado, como un *jugar con las grandes tareas*, como una invocación hacia la «Gran Política». Es decir, la construcción de una política no basada en la igualdad en libertad sino construida sobre la base de los valores de los *nuevos filósofos legisladores*. Si la imagen del *niño* es «*una inocencia y un olvido, un nuevo crear*»<sup>357</sup>, también esto puede ser interpretado como una justificación desde la capacidad creativa del hombre de constituir un orden arbitrario, del advenimiento de los *hombres fuertes, superiores*, sin ninguna obligación de dar cuenta de sus actos y sin ninguna sanción en su acción destructora.

En contra de tal justificación de la arbitrariedad del poder es preciso establecer una hipótesis interpretativa que pueda anular esta interpretación de la gestión de la VP sólo como dominio. La búsqueda de esta posible interpretación que pueda hacernos salir de ese estado de nihilismo actual nos va a hacer acercarnos a la figura de Hannah Arendt y a su manera de concebir la temporalidad en el ser humano.

## **12.2. Hannah Arendt y su «filosofía de la natalidad»**

Dentro del ámbito de la concepción sociopolítica, Hannah Arendt<sup>358</sup>, cercana aunque no vinculada directamente a la Escuela de Frankfurt, da, como Benjamin, una visión heterodoxa y crítica sobre el pensamiento de Nietzsche.

---

<sup>357</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.*: «De las tres transformaciones del espíritu».

<sup>358</sup> Hannah Arendt, (1906-1975). De origen judío, al igual que Benjamin, fue perseguida también por el régimen nazi. Se asentó en los EE. UU. y ya en los años 50, además de ser una activista política que investigó sobre los criminales nazis más importantes, criticó también el totalitarismo de la URSS y la persecución de los juicios del senador McCarthy en EE. UU. Se mostró a favor de las revoluciones en Hungría y Checoslovaquia y a su muerte se le rindieron honores póstumos tanto en EE. UU., su patria de adopción, como en Alemania, su patria natal, como también en Israel, su patria soñada.

Lo que nos interesa de esta pensadora política, de gran repercusión social en el siglo XX, es algo que está más relacionado con sus primeros escritos filosóficos que con su pensamiento político. No en vano, Hannah Arendt, con los años, se definiría a sí misma más como pensadora política que como filósofa, en el sentido marxista de emplear la teoría no sólo para describir la realidad, sino, fundamentalmente, para intentar cambiarla, aun cuando su pensamiento político derivaría a planteamientos no marxistas, e incluso muy críticos con éstos.

Sus primeros escritos filosóficos tenían como base el estudio del pensamiento de Agustín de Hipona. No en vano, su tesis doctoral, que realizó con el seguimiento de Karl Jaspers, fue sobre el concepto del «*amor intellectualis Dei*» como fundamento del pensamiento de San Agustín. Al final de su vida retomaría el estudio sobre este pensador, fundamental en la construcción de la Teología cristiana, e indagaría sobre el concepto de «nacimiento».

En sus últimos años, Hannah Arendt, tras haber concedido toda la importancia del pensamiento a la *vita activa*, a la praxis política, intentó fundamentar la acción humana desde la razón, basándose para ello en la filosofía crítica de Kant. En una de sus últimas obras, *La vida del espíritu*, Arendt abordó la cuestión de una comprensión sistemática acerca de las principales facultades humanas, tal y como había hecho Kant, con lo que la obra se puede leer como un comentario crítico de este filósofo. Al analizar su obra, Arendt se dio cuenta de que el fundamento o la raíz de la acción humana no se encontraba en la *voluntad*, como pensaba Kant, sino en el *juicio*, en la capacidad de juzgar del ser humano, en su discriminación entre «lo bueno» y «lo malo», «lo bello» y «lo feo», estudio que Kant había realizado en su *Crítica del Juicio*.

Pues bien, Arendt descubrió que el concepto de «juicio estético» en Kant y la concepción de «nacimiento» en San Agustín no se encontraban tan alejados como se pensaba. Kant, en la *Crítica del juicio*, había declarado,

según Arendt, que el juicio estético y el juicio moral tenían una misma raíz, porque, al ser juicios los dos, ambos dependerían de una «finalidad sin fin». Es decir, todo tipo de juicio es ateleológico, sin ningún fundamento ni finalidad, por lo que los juicios dependen del gusto del individuo, de cada uno en tanto que ser racional.

Lo que uniría este concepto de «finalidad sin fin» del juicio estético de Kant con la concepción del nacimiento en San Agustín es que todo nacimiento también es ateleológico, esto es, es un comienzo de algo, que ni tiene una finalidad en sí mismo, ni se remite a un origen fundante. Entra en lo que para Aristóteles sería una causalidad agente que da lugar a un ser otro, que, a su vez, se remitiría a otro anterior, y así sucesivamente, sin fin temporal ni lógico<sup>359</sup>.

Pues bien, esta causalidad ateleológica, esta «finalidad sin fin» kantiana<sup>360</sup>, la no fundamentación de su ser y el comienzo fortuito en el tiempo son, todos ellos, caracteres que se reunirían en el concepto nietzscheano de «inocencia del devenir». Y de ahí que la discusión de Arendt en torno a la raíz de la acción y la decisión humanas sobre sus actos, estudiados desde la confrontación con los filósofos que ella consideraba los más importantes para aclarar esta cuestión (Kant, Aristóteles, San Agustín), podría llevar a una convergencia con el concepto de «ER» de Nietzsche, puesto que éste pretendía contestar a la pregunta por la decisión y la acción humanas apelando al ER asociado con la VP como motor de toda acción, y, más aún, de todo devenir del Universo.

---

<sup>359</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* L.VI, Apdo. 2, en el cual se afirma que no es posible ciencia de todo suceso accidental y contingente, ya que la ciencia, el conocimiento, sólo puede aplicarse sobre lo que es esencial y necesario, lo que no es susceptible de ser de otra forma.

<sup>360</sup> La *finalidad sin fin* es el tema predominante en la *Crítica del juicio* (*Urteilkraft*) de I. Kant. Resulta ser una finalidad sin fin porque todo juicio estético tiene su principio de enjuiciamiento a partir de cada individuo, en cuestiones relativas al gusto, cada uno somos nuestro máximo legislador en dichas cuestiones. Hannah Arendt generaliza el uso de ese juicio estético como *finalidad sin fin*, a todo juicio, aunque pone para ello una condición profundamente kantiana, ya que coloca al sujeto enjuiciador como *espectador desinteresado* y no coloca al protagonista de la acción. Así pues, cada uno tendría su propio juicio, pero el único que puede estar capacitado es aquel que se haya fuera de la acción de *jugar* el juego.

En cuanto a su investigación sobre el concepto de «origen» en Agustín de Hipona, Arendt toma su concepción para criticar el «origen» («*Ursprung*») en la filosofía de Heidegger, ya que había sido discípula suya, como concepto base de la diferencia esencial, primordial, con relación a la lengua y a la adscripción a una identidad grupal y social (*Blut und Boden*).

Hannah Arendt, en su investigación del concepto de «nacimiento» en Agustín de Hipona, se basa en la lectura del Libro XI de la *Ciudad de Dios* (*Civitate Dei*, «L.XI, C. VI.»), donde el de Hipona afirma:

«Que el principio de la creación del mundo y el principio de los tiempos es uno, y que no es uno antes que otro, porque si bien se distinguen la eternidad y el tiempo, en que no hay tiempo sin alguna inestabilidad movable, ni hay eternidad que padezca mudanza alguna»<sup>361</sup>.

Así, según Agustín de Hipona, el principio de los tiempos y el comienzo de todo es un mismo tiempo, el tiempo de la Creación, lo que constituye la separación entre el tiempo de la eternidad, al que pertenece la Trascendencia (a lo que hemos conceptualizado en capítulos anteriores como tiempo del *Aión*) y el tiempo inmanente de los seres sensibles (al que hemos conceptualizado dentro del modelo diacrónico como *Cronos*). Esta distinción, se hace entre el tiempo de la eternidad y el tiempo lineal y marca, a su vez, la distinción entre dos modos de comienzo: *Principium*, como comienzo de los tiempos desde la eternidad a partir de la *Creatio ex nihilo*, e *initium*, como comienzo de la vida de toda existencia, del llegar a ser de todo ser en tanto que inmanente y contingente, limitado y finito.

Arendt tuvo en cuenta esta distinción en una de sus obras más importantes: *La condición humana*<sup>362</sup>, obra que se presenta como un estudio sobre la relación entre las partes de la *vita activa* del trabajo, la acción, y la *vita contemplativa* del discurso y la justificación de los actos. Pues bien, en el

---

<sup>361</sup> AGUSTIN DE HIPONA. *Ciudad de Dios* (*Civitate Dei*). «Libro XI, capítulo VI»

<sup>362</sup> ARENDT, HANNAH: *La condición humana* (*The Human Condition*), 1963.

Capítulo V de esta obra, que tiene por título: «Acción», en referencia al *initium* que supone cada vida humana, nos dice lo siguiente:

«Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción: (*initium*) *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("para que hubiese un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie"), dice San Agustín en su filosofía política»<sup>363</sup>.

Esta distinción agustiniana entre «*initium*», como el comienzo autoconsciente del ser humano, y «*Principium*», como la Creación de todo, lleva a Arendt a construir las bases de una filosofía de la existencia humana a partir del acto del nacimiento, del nacer como comenzar a vivir, esto es, del *inicio* («*initium*»). Se distingue así de una filosofía sobre el *origen* («*Ursprung*»), como el principio, la fuente de todo lo existente, y de toda filosofía de la búsqueda del *fundamento* («*Grund*»).

Según Arendt, todos los seres tendrían un mismo comienzo: el acto por el que llegan a ser existentes en tanto que finitos y limitados, contingentes y, sobre todo, en tanto que seres vivientes. Este inicio sería visto como una causa agente sobre la existencia contingente. Por ello, según Aristóteles, no podría haber ciencia sobre este conocimiento acerca de lo contingente. No obstante, el conocimiento que se haría cargo de este pasar de generación en generación, dentro del ser humano, sería la Historia; de aquí *la utilidad de la Historia, de los estudios históricos para la vida*, podríamos decir, parafraseando el título de la «Segunda consideración intempestiva» de Nietzsche.

Para Agustín de Hipona, la existencia de lo contingente es la que nos da una señal sobre la necesidad de la existencia de lo no contingente, de lo trascendente, y esto es lo que Arendt, como también Nietzsche, niegan, porque consideran que el *inicio* («*initium*») de toda existencia, el nacimiento de todo ser, su llegar-a-ser, no implicaría la existencia de un *principio* («*Principium*») trascendente, de rango ontológicamente superior al existente contingente y finito, que tiene un tiempo limitado para desarrollarse. Por la misma razón,

---

<sup>363</sup> AGUSTIN DE HIPONA. *Ciudad de Dios (Civitate Dei)*, LXI, capt. XX., citado en *La condición humana*. Parte V: Acción, Cap. 24: «La revelación del agente en el discurso y la acción», p.201.

tampoco creen que de ese *inicio* o comienzo de todos los seres se infiera el que éstos tengan que tener un *origen* o *fundamento* común. De esta manera, la filosofía del nacimiento de Arendt es un pensamiento sin fundamentos, o como ella decía: un *pensar sin barandillas* («*Denken Ohne-Geländer*»), cercano, por tanto, al pensamiento de Nietzsche sobre el ER: *pensamiento abismal*, «*sin-fundamento*» («*Ab-Grund Gedanken*»), un pensar ateleológico.

Arendt, en esta acción de pensar *lanzando* el pensamiento hacia su objetivo, sin fundamentos ni últimas verdades, se pregunta por la raíz de la temporalidad del ser humano, que según Arendt está también en la raíz de la acción humana. Para ello, desentraña las relaciones entre la facultad del comienzo, según Agustín de Hipona, primer teólogo cristiano que fundamenta el tiempo lineal, y la de Kant, que lleva el modelo del tiempo lineal a la secularización bajo el signo del progreso humano ininterrumpido. Son, precisamente, las dos concepciones de la temporalidad que critica Nietzsche. De ahí que sea de sumo interés poner de manifiesto el planteamiento que hace Arendt de estos dos caminos del tiempo lineal con respecto al tiempo en ER que plantea Nietzsche, así como ver si es posible argumentar a favor de la temporalidad del ER partiendo de aquel que fue el campeón de la lucha en su contra, Agustín de Hipona, quien, en su *Ciudad de Dios*, trató de refutar el tiempo cíclico por su incompatibilidad con las Sagradas Escrituras.

A favor de esta *incompatibilidad* Agustín de Hipona daba varias razones: (1) Suponer que el tiempo es circular pondría, cosmológicamente hablando, a los astros y a sus revoluciones en el espacio por encima de Dios, que es quien los creó y quien podría cambiar su movimiento y trayectoria, si así lo dispusiese; (2) no podemos sostener un tiempo en eterno retorno, porque si así fuese la salvación de Cristo no tendría sentido, ya que se repetiría cíclicamente cada cierto tiempo; y (3) sin un planteamiento lineal de la temporalidad, ninguna acción humana tendría sentido, con lo que estaría en contradicción con el libre albedrío que Dios otorgó a los hombres.

Encontramos así los mismos argumentos que Nietzsche ofrece a favor del ER, pero invertidos, ya que para Nietzsche estos argumentos prueban lo



contrario. En efecto, el argumento cosmológico de Nietzsche mantiene que, a partir de las leyes de la Termodinámica de la Física, un sistema autorregulado en el que no haya ni creación ni destrucción, sino tan solo transformación, no necesitaría de la mano de ningún *relojero universal* que tuviera que revisarlo.

El argumento de la repetición de los hechos de idéntico modo y en el mismo orden es otro de los argumentos que utiliza Nietzsche<sup>364</sup> para sostener el ER, desafiando, con ello, cualquier posible salvación desde un ámbito trascendente.

Finalmente, el argumento en contra de la libertad humana es empleado por Nietzsche para destacar la fuerza de la VP por la que está transida toda existencia, y, por ello, también el ser humano, situándose por este mismo motivo muy por encima («A 6.000 pies del mar y mucho más alto de todo lo humano») de la consciencia limitada del ser humano.

Así, siguiendo los argumentos contrarios al tiempo cíclico en Agustín de Hipona, podemos ver los contraargumentos de Nietzsche favorables al ER y, lo que es aún más importante, cómo la interpretación de Hannah Arendt sobre el nacimiento en San Agustín, se acerca, en parte debido a la influencia de sus dos maestros, (Jaspers y Heidegger, principales intérpretes en aquella época de la filosofía de Nietzsche), paradójicamente, al planteamiento de Nietzsche y, más concretamente, al concepto de la «inocencia del devenir» («*Unschuld des Werdens*») como la inexistencia de la culpa («*Schuld*») en el devenir, la no culpabilidad del *ser-en-devenir*.

Nietzsche señala en la tercera transformación del espíritu, en el Prólogo de *A.H.Z.*, que «*la inocencia es el niño, y el olvido, un nuevo comienzo*». De ahí que el nacimiento que se halla presente al comienzo de la existencia de cada ser incluya, asimismo, la propia no culpabilidad del devenir, de lo que hace llegar a ser a todo ser; y, a su vez, que este nacimiento como no culpabilidad sea el corazón mismo del ER como aquello que siempre varía,

---

<sup>364</sup> Ver G.C. § 341: «La carga más pesada».

siendo distinto y, sin embargo, recorriendo un mismo camino del devenir («camino hacia arriba y hacia abajo» para Heráclito, «esta larga calle bajo el portón Instante» para el Zaratustra de Nietzsche), camino que une a todos los seres en tanto que finitos y limitados, contingentes e inmanentes.

Pues bien, la filosofía del nacimiento llevaría a Arendt a distinguirse de la filosofía existencialista de Heidegger. Éste ponía el acento de la existencia humana en *ser-para-la-muerte* como último horizonte de la existencia, como fin en tanto que destino final, por ser los seres humanos seres finitos y contingentes, pero con la peculiaridad de tener consciencia de dicho acabamiento. Para Arendt, en cambio, la evidencia de nuestro nacimiento es lo que nos hace saber que hay vida antes de la muerte, y que el ser humano, en tanto que ser que comienza, es un *iniciador* («*beginner*»).

«El lapso de la vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y la destrucción, si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción, a manera de recordatorio siempre presente, de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar»<sup>365</sup>.

Este tiempo que inaugura la facultad de recordar que hemos vivido es el tiempo de la memoria y la imaginación. Por eso, el ser humano es aquel ser que recopila la historia de esos comienzos en una narración, que es la narración de su existencia, con lo que el tiempo del ser humano como *fruto* surgido de la memoria y la imaginación sería el tiempo del *vivir-para-contarlo*. Sea cual sea el origen de todo, lo cierto es que tenemos la evidencia de nuestra fortuita aparición en el tiempo y de nuestra vocación de iniciadores.

«Del mismo modo se puede contestar la pregunta acerca del porqué de nuestra perplejidad ante interrogantes tan claramente carentes de respuesta, del tipo: “¿El mundo y el universo tienen un comienzo o bien, como Dios, existe desde la eternidad y hasta la eternidad?”, haciendo hincapié en que está en nuestra naturaleza iniciar (ser

---

<sup>365</sup> ARENDT, HANNAH, *La condición humana*. «Capítulo V: Acción».

iniciadores: *beginners*) y, por lo tanto, establecer inicios a lo largo de nuestras vidas»<sup>366</sup>.

Por ello, el *niño* al que hacen referencia tanto Heráclito como Zaratustra-Nietzsche no es sólo el comienzo de cada existencia, puesto que nuestra naturaleza de ser *iniciadores* no sólo está marcada biológicamente, como lo está en los demás seres (el tigre al que se refería Ortega), sino que, en tanto que valoradores («*Homo*»: «*Mensch*», «ser que valora», según Nietzsche) de nuestra posición, el comienzo está en la raíz de la acción humana y, en última instancia, por encima de todo lo humano. Y, está presente también en el orden del tiempo, ya que sería el tiempo mismo del *ser-en-devenir*, la naturaleza de todo instante: «*Augenblick*» («abrir y cerrar de ojos»), en tanto que el fulgar de una nueva estrella<sup>367</sup>, de un posible comienzo presente en el parpadeo de todo instante, en el *aquí y ahora*.

De ser así, cada instante, cada resplandor del tiempo, sería un posible nuevo comienzo de algo otro. Cada instante en tanto que punto equidistante del centro del ER («*el centro está en todas partes*»<sup>368</sup>), es más, cada uno de esos instantes sería un nuevo posible comienzo, ya que no habría un principio único («*Principium*») de todo lo existente, y todo comenzaría a nacer a cada instante. Nada tendría un origen común a todo; el instante sería aquello que siempre estaría presente como cesura, como corte en el tiempo, y, de la misma forma, como posible comienzo de algo distinto. Así, el comienzo sería lo que lo uniría a todo, porque todo tiene un comienzo. Y como tal formaría un relato en plurivocidad de todo lo existente, no el único relato de la *Creación* del Todo desde la Nada, no el Fundamento (*Grund*) ontológico de lo no contingente, de

---

<sup>366</sup> Ídem. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. «Segunda conferencia». Seminario impartido en la New School for Social Research en otoño de 1970.

<sup>367</sup> Una de las razones por las que Nietzsche llamó Zaratustra al protagonista de su exposición narrativa que personifica al «maestro del ER» fue, aparte de lo ya expuesto en el Cap 4, es decir, por ser el primer moralista e introducir el concepto de «culpa» y la dicotomía entre «bien» y «mal», fue, como decimos, también por un feliz azar ya que «Zaratutra» en persa significa: «estrella de oro», de ahí su traducción en griego como: «Zoroastro».

<sup>368</sup> NIETZSCHE, F.: *A.H.Z.* Tercera Parte: «El convaleciente». Esta remisión a un universo sin centro, también aparecía en Pascal: «el espacio es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna», *Pensamientos*, Artículo II, § 72, segundo párrafo. Este pensamiento se enmarca en la concepción del universo infinito de los autores modernos seguidores de Galileo, pero que ya también aparece en Giordano Bruno y Nicolás de Cusa.

lo trascendente, no el *Origen* único de todo lo existente, sino cada instante como nacimiento de algo, de cada una de las historias posibles del devenir del universo como *multiverso*, como plurivocidad en una unicidad productiva total.

La «inocencia del devenir» abriría el tiempo concebido como el conjunto casi ilimitado de todos los instantes, en los que todos y cada uno de ellos serían un virtual nuevo comienzo de la existencia, que haría que el ser humano, en tanto que ser *iniciador*, se hiciera consciente, como parte de su valoración de sí y del universo de sentido que construye, a diferencia de los demás seres vivos que comenzarían siempre desde un punto cero, inicial.

Esta sería la capacidad de autotransformación, de metamorfosis –tal y como Nietzsche mostraba en las *transformaciones del espíritu*–, para poder, desde esa instancia siempre naciente del instante, afirmar con un «santo-decir-sí». Es decir, afirmar desde la ausencia de toda culpabilidad, de toda autoculpabilidad, lleno de esa *inocencia del devenir*, y, asimismo, desde la autoresponsabilidad, es decir, fuera de esa minoría autoculpable de la que hablaba Kant como la característica propia del proceso de Ilustración de la conciencia humana. Pero, por otro lado, si el espíritu del ser humano se vuelve inocente, por su capacidad de *autotransformación*, para ser uno con la *inocencia* del instante, entonces la conciencia del individuo desaparece junto con su autoculpabilidad, y lo que queda es la afirmación de la vida, el «*amor fati*».

En este punto los caminos de Arendt y de Nietzsche se separan. Para Arendt, una vez que se ha hallado la raíz de la acción humana, que está en la facultad del comienzo de la que hablaba Agustín de Hipona, junto con la facultad señalada por Kant como la facultad del juicio sobre los actos del pasado, esto es, una vez que el ser humano *hallase las huellas sobre sus pasos*<sup>369</sup>, una vez encontrado el camino para *afirmarse a sí mismo y al sentido de sus acciones*, lo importante es que se afirme la voluntad humana por

---

<sup>369</sup> «Los pasos en las huellas» es el título de una narración corta de Julio Cortázar sobre un investigador que hace un estudio sobre un *poeta maldito* y encuentra en el estudio resultados insospechados. Alianza, Madrid, 1976.

encima de cualquier otra instancia. Para Nietzsche, en cambio, según Arendt, se produciría el efecto contrario, ya que la vuelta al comienzo de todo lo existente le habría llevado a afirmar el determinismo, casi el fatalismo, del *círculo* sobre el destino humano, haciendo desaparecer la libertad humana y la facultad del juicio sobre el pasado para afirmar la totalidad del devenir.

A partir de estas dos actitudes ante la libertad humana surgirán una antropología filosófica (a partir de la reivindicación), que parece ser que fue la apuesta de Hannah Arendt, y una ontología del *ser-en-devenir* (a partir de su negación o, al menos, de su redefinición en términos ontológicos), tal y como hemos visto en las interpretaciones sobre Nietzsche de Heidegger y Deleuze<sup>370</sup>.

A su vez, Heidegger llevará su interpretación, que tiende a una sistematización del pensamiento de Nietzsche (*interpretación monumental*), a una Ontología de un ER sin variación, de la repetición de lo fáctico, y, Deleuze, por su parte, a una interpretación de las discontinuidades del pensamiento de Nietzsche, consideradas como elementos disruptivos con respecto a la tradición filosófica (*interpretación anticuaria*), que le llevarían, finalmente, a ver el ER como un retorno de lo diferente, un retorno en variación del *ser-en-devenir*.

A las consecuencias que se siguen de ambos planteamientos, así como al seguimiento de los distintos argumentos sostenidos en esta investigación vamos a edicar la Tercera Parte, en la que expondremos pormenorizadamente los elementos del núcleo de nuestra tesis que se han ido tejiendo a lo largo de la misma y su conclusión.

---

<sup>370</sup> Ver Segunda Parte, Cap. 9, de la Parte A y Cap. 10 y 11, de la Parte B, en la presente tesis.

## **PARTE TERCERA**

### **CONCLUSIÓN DE LA TESIS**

### **POSIBLE INTERPRETACIÓN DEL ER DE NIETZSCHE**

### 13. SINOPSIS DEL CONTENIDO DE LA TESIS

#### 13.1. Coherencia entre la idea y la intuición del ER: Enunciado de la tesis y sus partes

##### 13.1.1. Los elementos de la intuición del ER

La intuición de Nietzsche de un Universo en ER surgió de la convergencia entre la experiencia artística o vivencia extática de la experiencia pseudomística de la roca de Surlei<sup>371</sup> que conforma el elemento intuitivo de su *pensamiento abismal*, y la certidumbre de un Universo finito en espacio y tiempo<sup>372</sup>, que conforma el elemento más cognoscitivo y racional de su *pensamiento abismal*.

En este *pensamiento abismal*, basado tanto en la idea como en la intuición de un pensamiento en torno al orden del Universo, se pueden distinguir componentes que hemos delimitado en relación con una serie de pensamientos que consideramos fundamentales para poder plantear en qué se basó Nietzsche para pensar el ER.

Por un lado, tendríamos los elementos que tienen que ver con la intuición del ER, que son: (1) La vivencia de un tiempo paradójico (fundamento de la intuición) y (2) la experiencia de lo sublime en el arte. Por otro lado, los elementos que tienen que ver con la representación racional, con la idea de un universo en ER: (3) La posibilidad de una combinatoria universal finita (fundamento de la parte racional), basada, a su vez, en varias evidencias; (4) la evidencia de lo finito en el orden de los signos en la escritura; y (5) la evidencia de la metáfora del conocimiento como lectura del *libro de la naturaleza*. Finalmente, desde la

---

<sup>371</sup> Ver Parte Primera de la tesis, Cap. 1 acerca del significado de esta experiencia de Nietzsche vivida en el lago del mismo nombre en la región de Sils-Marie en el mes de agosto de 1881.

<sup>372</sup> Ídem, Parte Primera, Cap. 6 y, más detalladamente, en Parte Segunda, Cap. 9.

metáfora de la lectura, tendríamos el elemento integrador entre la parte intuitiva del pensamiento del ER (el elemento de la vivencia) y la imagen del universo, la idea del ER (en tanto que independiente de cualquier forma de trascendencia). A su vez, este elemento integrador lo conformaría (6) la actividad humana de la narración; y (7) los elementos sincrónicos proporcionados por el relato. Por último, (8) el elemento de la intuición de la «inocencia del devenir», que sería la conclusión final que se seguiría de la conjunción de todos estos elementos y que constituye el fundamento del pensamiento del ER.

#### **13.1.1.a. La vivencia paradójica**

La intuición de la «inocencia del devenir» surgió de la vivencia de un tiempo paradójico, ya que con la intuición del ER se reflejan situaciones que, en principio, parecen repetirse en el tiempo, a lo largo del tiempo, como un «*déjà vu*»: algo ya ocurrido del mismo modo en distintos momentos. Pero este «en principio» revela luego una pluralidad de posiciones posibles, es decir, lo que parecía *único* desde el criterio de la identidad se revela como algo múltiple y, por ello, variado. Ejemplo de esto son, por una parte, el aullido del perro ante el pastor que es atacado por la serpiente (que recuerda a Nietzsche la vivencia lejana de un aullido semejante, cuando su familia abandona la casa paterna a la muerte de su padre), y, por otra parte, las dos ocasiones en las cuales los «*hombres superiores*» gritan, es decir, cuando Zaratustra oye, al principio de la Parte IV, su grito como un solo grito y cuando, al final de la Parte IV, vuelve a escucharlo sabiendo quiénes son los que gritan<sup>373</sup>. Éstos son dos ejemplos que aparecen en *A.H.Z.* y que ilustran esta experiencia.

#### **13.1.1.b. La experiencia del artista ante lo sublime**

El otro elemento de la intuición del pensamiento del ER en Nietzsche, junto con la experiencia paradójica y la sincronía como temporalidad no causal, de la cual hablaremos posteriormente, es la experiencia artística. Ahora bien, no se trata aquí de la experiencia estética del observador imparcial, del kantiano *espectador desinteresado*, sino de la vivencia extática, tal y como aparece en el

---

<sup>373</sup> Ídem, Parte Primera de la tesis: Cap. 5.



llamado «síndrome de Stendhal»<sup>374</sup>, esto es, se trata de la experiencia subyugante que paraliza el continuo temporal, de la experiencia de un tiempo paradójico: la experiencia ante lo sublime. Ya sea vivencia estética-extática del contemplador, o sea experiencia artística del creador, en ambos casos se trata de una experiencia que eterniza el momento presente, el instante.

A partir de esta experiencia se podrían captar los elementos que quedan fuera de la temporalidad lineal, esto es, todo aquello que hace que lo estético se convierta en suprahistórico. Esta experiencia, en el ser humano, es la más cercana a la experiencia de la eternidad. Para Nietzsche, el arte es aquello que *justifica la existencia*, en el sentido de que la estiliza y la convierte en sublime.

La pretensión de Nietzsche respecto de la intuición del ER es convertir la vida en arte basándose en la conciencia de la finitud. Una vez eliminada la culpabilidad en el hombre, al afirmarse la *inocencia del devenir* (punto 6), insta a aplicar la «*transvaloración de todos los valores*» a lo que está escrito según la tradición, según las normas morales y religiosas (la escritura y la narración como manifestaciones del «ser histórico» del ser humano: puntos 4 y 5) para convertir, de esta forma, la existencia humana en una búsqueda de la acción sublime y creativa, de la acción querida para la eternidad de un instante repetido eternamente.

### **13.1.2. Los elementos de la idea del ER**

Los elementos de la concepción del universo pensado por Nietzsche son tan necesarios para poder llegar a pensar los fundamentos a partir de los cuales se basó para concebir el *pensamiento abismal* del ER como lo son los elementos intuitivos del ER, la experiencia paradójica y la experiencia extática y estética, que quiere eternizarse en infinita repetición. De estos elementos se deduce una concepción o idea de un Universo autónomo en su funcionamiento: la idea de la «autonomía cósmica del Universo» respecto de cualquier dependencia de una

---

<sup>374</sup> «Síndrome de Stendhal». Fue llamado así por una psicóloga italiana en los años 70 del siglo XX, al observar la repetición en muchas de las personas que iban a visitar los monumentos de Florencia, de los mismos síntomas a los que hace referencia el escritor Stendhal sobre su visita en 1817 a la basílica de la Santa Cruz y que plasmó en su libro: *Nápoles y Florencia, un viaje de Milán a Reggio*.

Trascendencia, de un «Primer Principio» o de una «idea regulativa» y ordenadora. El universo es pensado como inmanencia autónoma en tanto que fundamento de la idea y de la intuición del ER.

#### **13.1.2.a. La combinatoria finita**

Esta idea de una combinatoria universal finita sólo puede suponerse en un mundo de energía y fuerzas limitadas, tal y como se representa el Universo moderno mediante la ley de la conservación de la energía y la materia como «primera ley de la Termodinámica». Esta idea cautivó la imaginación de Nietzsche<sup>375</sup>, que pretendió dar un fundamento científico a su intuición filosófica y construir, consecuentemente, un modelo de Universo inmanente y autónomo, independiente de cualquier idea de Trascendencia.

#### **13.1.2.b. La metáfora del *libro de la naturaleza***

La modernidad puso el acento en traducir el contenido del conocimiento del mundo a caracteres matemáticos<sup>376</sup>. Según este paradigma, el Universo cognoscible es un *libro* que el ser humano debía descifrar para poder comprenderlo y transformarlo. En la actualidad, el descubrimiento de los caracteres del genoma humano ha llevado este paradigma del desciframiento de la Naturaleza a sus últimas consecuencias: estamos compuestos por secuencias de caracteres y todos los seres también lo están de la misma manera.

La intuición del ER en Nietzsche continúa este programa del conocimiento moderno, en el que se basaron tanto Leibniz, desde el racionalismo, como Hume, desde el empirismo. En efecto, partiendo de teorías del conocimiento supuestamente opuestas, llegaron a entrever la posibilidad de una combinatoria finita y recurrente: Hume desde el personaje de Philos en sus *Diálogos sobre la religión natural*, y Leibniz desde un escrito en el que hablaba sobre la revolución o *palingenesia*<sup>377</sup> de todo lo existente. Bien podemos afirmar que ambos llegaron

---

<sup>375</sup> Ver lo dicho en la Parte Segunda de la tesis, Cap. 10.

<sup>376</sup> Ver lo dicho en la Parte Primera de la tesis, Cap. 3.

<sup>377</sup> Ibíd. Parte Primera, Cap. 5.

también a la intuición de un Universo en eterno retorno; pero mientras que Nietzsche lo vio como la *premisa* de una teoría de la «autonomía cósmica del Universo» frente a cualquier tipo de Trascendencia o teleología, ellos tan sólo lo consideraron como una *posibilidad*.

### **13.1.2.c. La escritura como transmisión**

La escritura es otro elemento fundamental de la urdimbre que forman los términos de esta ecuación formulada por Nietzsche, ecuación que conforma el contenido del pensamiento del ER como *pensamiento abismal*.

Hay que tener en cuenta que Nietzsche, ante todo, fue escritor, y desde sus años más tempranos reunió una serie de escritos en los que expuso sus anhelos y sueños, al tiempo que empezaba a despuntar el filósofo que llegaría a ser. La escritura es la forma a través de la cual el ser humano expresa sus anhelos, sus sentimientos, sus impulsos en relación con el mundo que le rodea y, del mismo modo, también es la forma que utiliza para recoger el conjunto del conocimiento que adquiere sobre esta realidad, sobre aquello que descifra utilizando caracteres matemáticos. La escritura es, por tanto, el vehículo que le permite registrar estos sentimientos, pensamientos y conocimientos para poder transmitirlos a las siguientes generaciones. Esto es lo que le hace ser un *ser histórico* (argumento este que hemos defendido a lo largo y ancho de la tesis); es decir, el uso de un lenguaje simbólico y su inscripción duradera, mediante la escritura, es lo que funda su *ser histórico*.

La memoria y la imaginación son los elementos internos que impulsan el ejercicio del recuerdo, en el que se basa el ser humano en tanto que ser histórico. El recuerdo y el olvido son los movimientos, conscientes o no, que median en este ejercicio del uso de la memoria inscrita en lo narrado. La escritura por la que se construye toda narración y recopilación de nuestra experiencia en el mundo supone la manifestación o el desenvolvimiento de una temporalidad diacrónica, en la cual la narración es la expresión del continuo proceso de retroalimentación de los recuerdos procedentes de nuestra memoria sobre nuestra imaginación, la cual, a su vez, es proyectada hacia el futuro posible.

#### **13.1.2.d. La narración**

La escritura como medio de expresión que permite al ser humano entrar en la Historia, memoria reproducible de sus experiencias pasadas, supone la narración como acción que ejemplifica el proceso conjunto de enfrentamiento y convergencia entre pasado y futuro. Mediante este proceso podemos recopilar nuestra experiencia, conocer la historia de nuestros orígenes y legar o recoger lo escrito como tradición. En la narración convergen todos los elementos de la retroalimentación que tiene lugar entre la memoria y la imaginación humanas, así como el proceso de creación, de la potencial creatividad humana, tan importante en el pensamiento de Nietzsche, ya que, como veremos, es uno de los elementos primordiales de la llamada *inocencia del devenir*.

La narración, concebida dentro del proceso continuo de retroalimentación entre la memoria y la imaginación, tiene un carácter diacrónico y otro cronológico. Diacrónico, puesto que se expresa desde el pasado hacia el futuro, tomando así un sentido determinado; cronológico, porque dicho sentido, desde el pasado hacia el futuro, implica su reconstrucción posterior en el sentido contrario, esto es, desde el presente hacia el pasado más lejano, ya que el futuro no es previsible. Esto supone que el tiempo implicado en la narración es un tiempo supuestamente lineal e irreversible, características de las que ya hemos hablado en relación con el tiempo lineal. Pero también hay que tener en cuenta que la narración, en tanto que supone el fruto productivo y creativo del proceso de retroalimentación de la memoria y la imaginación, conlleva elementos sincrónicos, elementos que implican el tipo de temporalidad paradójica, extática y estética que Nietzsche puso de relieve en sus escritos y que están en la raíz de la intuición del pensamiento del ER.

#### **13.1.3. Los elementos integradores de la intuición y la idea**

A continuación vamos a analizar los elementos que combinan la idea del ER, basada en la repetibilidad de los acontecimientos en un mundo finito en el espacio y eterno en el tiempo, y los elementos de la intuición del ER, basados en la temporalidad paradójica que se acerca a la conciencia de lo sublime en el arte. A partir de estos elementos, el conjunto de lo existente se concibe como una y la

misma fuerza: una VP apoyada en el concepto de una «independencia o autosuficiencia cósmica del Universo», VP como inmanencia autosustante, no necesitada del recurso a la trascendencia. *Esta VP surgiría a partir de la temporalidad intuita como eternización del instante presente, es decir, como ER.*

#### 13.1.3.a. Los elementos sincrónicos en el relato

Los elementos *sincrónicos* los aporta el elemento intuitivo, que Nietzsche asocia a la sensación paradójica de que algo ya ha ocurrido de la misma manera. En ello se basa el fenómeno psíquico de la *paramnesia*, fenómeno extraño de la memoria que se encuentra entremedias del recuerdo y el olvido. Sin embargo, el ER de Nietzsche es algo más que una sensación de *déjà vu* o una sensación individualista procedente de un sujeto extraño o singular. El ER es la intuición de un orden interno en repetición dentro de un Universo finito en devenir<sup>378</sup>.

Nietzsche recurre, desde lo narrativo, a estos elementos que refuerzan la sensación de una temporalidad sincrónica y que se hallan presentes en todas las culturas y pueblos. Entre estos elementos cabría destacar el uso de arquetipos o personajes arquetípicos, como son los personajes de los *hombres superiores* que aparecen en la Cuarta Parte de *A.H.Z.*, y también las situaciones universales, sobre todo en la narración de la obra mencionada, los símbolos y alegorías milenarias, como los dados de la fortuna, el caldero en el que se mezclan todos los elementos de la Naturaleza o el sueño como una instancia que nos revela significaciones ocultas a la consciencia. Todos estos elementos, utilizados con profusión en *A.H.Z.*, la obra en la que Nietzsche expone el ER de forma más amplia, nos llevan a un entorno en el cual el tiempo que nos rodea está lleno de elementos sincrónicos procedentes de la narración y que nos transporta a una posible temporalidad sincrónica.

Estos elementos sincrónicos del relato, por ser universalmente conocidos y reconocidos, suponen un entorno que es más que histórico; es transhistórico o metahistórico. Esta sincronía retoma, al menos en *A.H.Z.*, algunos de los elementos sincrónicos que forman parte de las tradiciones orales y escritas que

---

<sup>378</sup> Ibid. Parte Tercera, Cap. 13, Apdo. 13.1.1.a. «La vivencia paradójica».

nos han sido legadas desde los comienzos de la Historia y de las que Nietzsche se hace su intérprete.

De aquí que su obra más cercana al género de lo narrativo, *A.H.Z.*, tenga tantas referencias a la Biblia, sobre todo al Nuevo Testamento, y a las historias y narraciones antiguas, tanto occidentales como orientales. Ejemplos de ello serían *La Divina Comedia* o *el Fausto*, en Occidente, *Las Mil y una noches* o *Simbad el marino*, en Oriente. Sin embargo, lo que su obra revela, desde esta revisitación a las tradiciones universales, es un mensaje totalmente distinto: la *transvaloración de todos los valores*. Nietzsche, basándose en la intuición de este orden interno y autónomo del Universo, como laberinto o constelación de interrelaciones en repetición, quiere construir un nuevo orden de valores en función de esta percepción y pensamiento del ER<sup>379</sup>.

Partiendo de la *escritura* como el vehículo que el ser humano ha escogido para construir su historia y su conocimiento sobre lo que le rodea, podríamos llegar al siguiente razonamiento analógico: al igual que la escritura y la matemática están compuestas por caracteres, así también lo está todo el Universo. Del mismo modo que el ser humano narra las historias de los acontecimientos que han acaecido como actividad que se deriva del uso de la escritura que conjunta los elementos de la memoria y la imaginación humanas, así también el devenir inscribiría su historia de maneras distintas, pero dentro de un universo finito<sup>380</sup>, en el que todas terminarían convergiendo.

De ahí que algunos seres humanos puedan captar estos *impasses*, momentos paradójicos de convergencia de los sucesos dentro de la temporalidad lineal y cuantificada, a partir de la cual el hombre construye todo conocimiento. Y de ahí también que estos *momentos paradójicos* sean la evidencia de una temporalidad distinta a la diacrónica y cronológica lineal que se inscribe en el relato escrito, en la escritura sobre la Historia del ser humano y del Universo conocido por él, que es la narración, toda narración humana.

---

<sup>379</sup> Sobre este particular, ver de la presente tesis, Parte Primera, Cap. 5.

<sup>380</sup> Ver lo que hemos apuntado en Cap.13, Apdo 13.1.2.a. «La combinatoria finita».

Esta otra forma de temporalidad, ni diacrónica ni cronológica, sería la temporalidad sincrónica, la cual estaría en la raíz de toda temporalidad paradójica, de toda experiencia paradójica del tiempo<sup>381</sup>.

#### 13.1.3.b. «La inocencia del devenir»

En la estructura misma de la narración, desde el enfrentamiento y la fusión de pasado y futuro, estarían presentes elementos sincrónicos, no causales, no basados en la ley de causa y efecto, propia de la temporalidad diacrónica. De ello se sigue que, si la temporalidad de todo lo existente es algo más que la temporalidad diacrónica y cronológica recogida por el hombre a partir del tiempo lineal en el relato, el vehículo o soporte de esta manifestación en el ser humano, que es la narración, incluye también elementos sincrónicos. Ahora bien, no se trata de los elementos sincrónicos que recrean esa temporalidad paradójica de los relatos tradicionales, elementos reconstruibles en términos de causa y efecto, sino que estaríamos ante una sincronía no susceptible de reconstrucción causal alguna dentro de una temporalidad lineal, ya que se basaría en la convergencia de acontecimientos semejantes.

Dentro de estos elementos sincrónicos habría que reservar un lugar privilegiado *al azar*, el cual formaba parte de la llamada por Nietzsche «inocencia del devenir». El devenir es *inocente* porque todos y cada uno de los *instantes* son diferentes entre sí, ya que cada instante sería un posible nuevo comienzo<sup>382</sup>. Todos los instantes constituyen, en conjunto, una vida; pero ninguno de ellos, de manera independiente, conforma nexo causal alguno, sino que este nexo causal tan sólo *estaría en nuestro entendimiento* como forma de unir fenómenos entre sí y dotarlos de un sentido para poder orientarnos en el mundo. Es decir, como forma de tener unas pautas, unas reglas de comportamiento desde una predicción mínima de lo que puede acontecer, de lo cual resulta la concepción

---

<sup>381</sup> Ver en Cap. 13, Apdo 13.1.1.a. «La vivencia paradójica».

<sup>382</sup> Ver Parte Segunda, Cap. 12 de la presente tesis.

científica de la regularidad del mundo desde el pensamiento causal, tal y como ya lo había intuido y defendido el empirismo de David Hume.

Por otro lado, a posteriori, el devenir sería *inocente*, porque nada de lo ocurrido tendría un sentido definitivo, ya que la causalidad quedaría como otra interpretación posible, la interpretación científico-causal, y, por tanto, todo estaría sujeto a una reinterpretación constantemente renovada.

Desde este punto de vista, el talante o *páthos* que Nietzsche considera el adecuado para tratar las grandes cuestiones, tales como el ER en tanto que era, su *pensamiento abismal*, «*cínicamente y con inocencia*»<sup>383</sup>, adquiere ahora todo su sentido. Tiene que ser *cínicamente*, porque tenemos que pasar por encima de los detalles para captar el sentido de los acontecimientos. Ésta es la *hybris*, el sobrepasamiento de la perspectiva de lo humano, incluso de la perspectiva temporal-lineal-causal en la que se fundamenta el conocimiento científico del mundo. Pero, también es *con inocencia*, con la inocencia que supone concebir el devenir como algo sin un sentido prefigurado o teleológicamente guiado, sino llevado más bien por el azar, como llevado por *la mano de un niño*. Negada la *premisa mayor* de que todo el conocimiento se basa en la objetividad absoluta, legado del pensamiento teológico de la Trascendencia, el devenir es *inocente*, porque ninguna finalidad le confiere sentido alguno, sino tan sólo el ojo del espectador; pero no el de un *espectador desinteresado* completamente en lo que observa, sino el de aquel cuya vida se le va en esa acción. Éste sería el espectador que le da su sentido a cada instante vivido.

La pretensión de Nietzsche, al partir de la intuición del ER, es convertir la vida en una obra de arte desde esa conciencia de la finitud. Una vez eliminada la culpabilidad en el hombre al afirmarse la «inocencia del devenir», le insta a aplicar la «transvaloración de todos los valores» a lo que está escrito según la tradición, según normas morales y religiosas y, con ello a la escritura y a la narración como manifestaciones del «ser histórico» del ser humano. De esta forma, convierte la existencia humana en una búsqueda de la acción sublime y

---

<sup>383</sup> Ibíd. *Introducción*, Apdo A, nota 9, p. 24.



creativa, de la acción de un instante repetido eternamente y querida para la eternidad

### 13.2. Réplicas y contrarréplicas

A partir de las ideas que hemos tratado y en las cuales consideramos que se basa, que constituye y que informa tanto la parte intuitiva como la racional del pensamiento del ER en Nietzsche, podemos extraer las ideas que exponemos a continuación.

#### 13.2.1. Primera idea: la conciencia extática del tiempo

La primera idea que podemos extraer de todo lo anterior es la idea de que en el pensamiento del ER se oculta la vivencia de una experiencia paradójica del tiempo desde una sensación de *déjà vu* y, en particular, de la experiencia estética, que es extática, porque supone un éxtasis, un salir fuera de la conciencia temporal. En esto consiste la experiencia dionisiaca, la experiencia a partir de la cual se valora tanto lo sublime como lo terrible. Esta experiencia ya había sido teorizada por Edmund Burke<sup>384</sup> en una investigación filosófica sobre el origen de las ideas de lo bello y lo sublime, por Kant en su *Crítica del juicio*<sup>385</sup> (lo bello y lo sublime desde el clasicismo anterior a Goethe) y por Lessing en su obra *Laocoonte o sobre los límites en la pintura y la poesía*<sup>386</sup> (lo sublime y lo terrible desde el romanticismo). La misma experiencia arrebatadora e intemporal que

---

<sup>384</sup> BURKE, EDMUND: *Indagación filosófica acerca de nuestras ideas de lo sublime y de lo bello* (1756). En esta obra distinguió entre el placer positivo que adscribió a la belleza y el placer negativo inscrito en la terrible experiencia de lo sublime como aquello que estaba más allá de la armonía.

<sup>385</sup> KANT, IMMANUEL: *Crítica del juicio*. En esta obra distinguirá también entre bello y sublime, lo bello se refiere a lo armónico, mientras que lo sublime es lo excesivo, sobre todo relacionado con lo sobrecogedor en la naturaleza que se hace estético únicamente por la actitud del «espectador desinteresado». Ver también en la Parte Primera, el Cap. 1, la nota 37, p. 47 sobre lo sublime en Kant.

<sup>386</sup> LESSING, GOTTHOLD E.: *Laocoonte o sobre los límites en la pintura y la poesía*. En esta obra Lessing muestra la imagen de la escultura del periodo helenístico de *Laocoonte y sus hijos* como ejemplo de cómo a partir de una escena terrible puede surgir lo sublime del sentimiento estético siempre y cuando se trate de reflejar el instante de máxima tensión en su eternización en la obra artística. Por otro lado, el modelo del Laocoonte, por su temática nos llevaría también a vislumbrar la escena del pastor y la serpiente de la Tercera Parte de *A.H.Z.*, «De la visión y el enigma».

describe Stendhal en el ya nombrado anteriormente «síndrome de Stendhal» ante la catedral de Florencia.

#### **13.2.1.a. Réplica a la idea 1: solipsismo**

Este mundo, vuelto del revés por la experiencia estética, puede sustituir a un mundo alienado por pautas de comportamiento homogéneas y uniformizadas según Nietzsche. Este mundo supone un comportamiento, una postura estética ante el mundo, que sólo quiere eternizar en el recuerdo las experiencias arrebatadoras que retornan eternamente. Pone en el centro a lo singular, tanto a lo sublime como a lo terrible. Lleva a una conciencia subjetivista y solipsista al sustituir la alienación social de lo gregario por la enajenación de lo singular. El individuo estético deviene enajenado, convertido en alguien ajeno a sí mismo por la experiencia estética que lo sobrepasa y lo convierte, al igual que su experiencia, en un singular, pero del mismo modo que la experiencia resulta incomunicable, también él queda incomunicado de los demás individuos. Cada individuo, así concebido, es un mundo, el mundo de sus recuerdos y de su imaginación, incomunicable para los demás.

#### **13.2.2. Segunda idea (reformulación del contenido intuitivo y de la idea del ER, puntos: 1, 2, 3 y 4)**

El conocimiento de un Universo finito y limitado en el espacio (inmanencia) y eterno en el tiempo (eternidad) se convierte, desde la *Crítica de la razón pura* de Kant, en una concepción del espacio y tiempo considerados como algo interno a la conciencia humana.

Esta interiorización de la idea de un Universo inmanente la pone Nietzsche en relación con la principal teoría científica de la Física, el energetismo, que afirma la ley de la conservación de la energía.

Nietzsche consideraba el espacio como algo limitado y el tiempo como algo increado, es decir, piensa que, tanto el espacio como el tiempo han existido siempre, que son eternos, como se pensó desde los sistemas cosmológicos griegos, a los cuales él estudió como profesor de filología clásica griega y

romana. Ahora bien, Nietzsche también fue heredero de la tradición de la ciencia moderna, que busca descifrar los caracteres en los que estaría escrito el *Libro de la Naturaleza*. Según este paradigma moderno, todo se hallaría compuesto de caracteres simples: matemáticos, lingüísticos.

En este sentido, todo se basaría en el desciframiento de unos caracteres finitos y limitados: los números naturales, las letras del alfabeto, los signos de un pentagrama. El ideal de la ciencia sería la *Piedra Rosetta* de Champolion<sup>387</sup>. Algo así pretende la ciencia moderna: encontrar la llave que abra la puerta del conocimiento del conjunto de la naturaleza a partir de caracteres matemáticos.

La ciencia, desde Galileo, había avanzado en esta dirección. En el siglo XVIII, el matemático Pierre Simon Laplace<sup>388</sup> había llegado al convencimiento de que podía predecir cualquier comportamiento de la naturaleza con tan sólo saber las coordenadas matemáticas previas a un fenómeno. Éste era el modelo del mecanicismo determinista clásico, basado en la ciencia de Newton, que se rompería en el siglo XX con la teoría relativista de Einstein, la mecánica cuántica y la teoría del caos.

Pero, independientemente de lo que quieran decir los signos, que para Nietzsche son sólo las piezas de un rompecabezas, que, a su vez, son sólo metáforas de las que nos servimos para hablar de algo desconocido que no tiene relación con el significado de los signos, independientemente de ello, lo que sí cala en la conciencia científica de Nietzsche es la idea de que el universo es finito y limitado en sus partes, en tanto que inmanente, que sus fuerzas y energías también son finitas y limitadas, pero que, en cambio, si se rechaza la hipótesis de

---

<sup>387</sup> Jean-François Champollion (1790-1832). Este arabista francés estuvo en la campaña de Egipto como oficial del ejército de Napoleón. Después de muchos años de investigación sobre la llamada piedra de Rosseta, halló el modo de descifrar los signos jeroglíficos egipcios basándose en la traducción al demótico, lengua egipcia no jeroglífica y a su vez, en la traducción de ésta al griego clásico.

<sup>388</sup> Pierre Simon Laplace (1749-1827): Hizo una sistematización de la Física de Newton. Consideró que desde el modelo mecanicista de la Física podía predecir el funcionamiento de las más pequeñas partículas disponiendo del informe de las condiciones iniciales. Es el gran autor del mecanicismo físico y el primer exponente moderno de una teoría de probabilidades.

la creación (*creatio ex nihilo*) como inviable, como un mero mito teológico, el tiempo resultaría eterno.

Si el mundo está compuesto por signos descifrables y finitos, y si la ciencia ha demostrado que la energía y la materia son limitadas, entonces el Universo es finito en espacio y eterno en el tiempo, de tal manera que las múltiples combinaciones posibles ya se tienen que haber dado al menos una vez. Por ello, todos los estados posibles tienen que haberse dado al menos una vez, y, si esto es así, entonces todo acaba por retornar.

De tal modo que la idea primera de la experiencia paradójica y la conciencia extática del tiempo a partir de una vivencia estética dionisiaca sería el *presentimiento inconsciente de una temporalidad sincrónica*, ya que las intuiciones de espacio y tiempo, como hemos dicho, forman parte de la estructura de la conciencia humana, tal y como se ha considerado desde Kant. Lo cual es algo que Nietzsche, pese a toda la fuerte carga de crítica sobre el pensamiento de Kant, siempre consideró como su mayor genialidad: haber podido pensar que la intuición interna del ser humano reproduce las condiciones externas de la percepción. Por ello, las intuiciones de los sentidos no serían unos signos cualesquiera, sino el continente espacio-temporal en el que se dan los signos, las categorías en tanto que contenidos.

Según Nietzsche, esta conciencia extática del tiempo o vivencia dionisiaca sería un presentimiento de las intuiciones espacio-temporales, como parte de una intuición más compleja de una estructura interna oculta en la Naturaleza. Por ello, estas vivencias paradójicas serían el signo inconsciente presente en nuestra conciencia de ese retorno profundo de todo lo existente. En esto consistiría la reformulación de la primera idea, la experiencia extática paradójica, que es el núcleo de la parte intuitiva del ER, junto con la segunda idea: el Universo inmanente y autónomo, base de la parte racional del pensamiento del ER.

#### 13.2.2.a. Réplica a la idea 2: lo infinito compuesto de lo finito (Puntos 3 y 4)

Para Jorge Luís Borges<sup>389</sup>, Nietzsche se equivoca al pensar en un Universo con un número de combinaciones finitas. Esto lo expone Borges en su ensayo: *Breve Historia del tiempo*. Borges se basa en la utilización, por parte de la matemática y la ciencia, de los números. Los números, los signos en general, son finitos y limitados, pero la combinatoria de los mismos resulta infinita. Para Borges, Nietzsche habría confundido la limitación de los componentes iniciales: las letras, los números, con la limitación de las combinaciones resultantes: las obras escritas, los seres del universo.

#### 13.2.2.b. Contrarréplica: lo finito y lo infinito virtual

Si bien es posible que un número finito de componentes da lugar a una combinatoria infinita, el tiempo al que se refiere Nietzsche es un tiempo eterno, no tiene limitación. Si la combinatoria es *virtualmente* infinita, o infinita en potencia, tal y como señala Deleuze<sup>390</sup>, entonces la combinatoria no sería infinita. En estos datos nos basamos para, rescatando el concepto de Anaximandro de Mileto (de «*apeiron*»), mensurar las dimensiones del Universo y su temporalidad como *indefinidas*. Si tomamos esta medida, el número de combinaciones posibles se hallaría en la misma situación que un tiempo eterno. Ambos son equiparables y, por ello, cualquier suceso siempre puede haber ocurrido siempre, ya que la materia componente de la cual estamos formados, es finita, limitada en espacio y tiempo en tanto que inmanencia, por lo que las combinaciones son finitas como el número de los seres, dentro del tiempo, que no es finito. Por ello, todas las combinaciones pueden haberse dado, y esto convierte al conjunto de estas combinaciones y al tiempo en el que se dan en *virtualmente* limitados desde el pensamiento, al poder ser pensables por nosotros en eterno retorno.

---

<sup>389</sup> Ver Parte Segunda de la tesis. Cap. 6.

<sup>390</sup> DELEUZE, GILLES: *Nietzsche y la Filosofía y Diferencia y repetición*.

### 13.2.3. Tercera idea (Puntos 3, 4 y 5 del Enunciado Tesis)

La narración construye el orden de los acontecimientos, en los que los signos inscriben un significado que hay que descifrar interpretándolos. Esta narración como forma de ordenación de los acontecimientos es parte, también, en tanto que expresa un significado, de lo que Nietzsche llama «Voluntad de Saber» como VP en el ser humano. Éste, siendo un ser contingente e inmanente, tiene la cualidad distintiva y abierta de querer autotranscenderse a pesar de su permanencia en el tiempo de la memoria y la imaginación, lo cual es el «anhelo de independencia del ser humano con respecto a la Naturaleza». La narración, por tanto, al constituir una de las formas de VP como *voluntad de saber*, forma parte, por tanto, de ese intento de traspasar lo inmanente y superar el ER de todo lo existente en tanto que inmanente.

Narrar, tal y como hemos señalado, es contar algo tomando el sentido del tiempo diacrónico *hacia delante*, en el futuro, y pensando cronológicamente, desde el presente, el lejano pasado en su reconstrucción, siguiendo en ambas direcciones la racionalidad causal, que deriva la causa pasada a partir de las consecuencias o efectos presentes

Asumir esta temporalidad cronológica conlleva asumir, por un lado, el peso de la memoria del pasado, esto es, el *cargar del camello*<sup>391</sup>, para construir la narración del posible futuro, y, por otro lado, la convergencia del pasado que ya sido y del futuro posible como la lucha entre las tendencias virtualmente posibles. Esto es, el *enfrentarse del león*, que simboliza el cambio y la *transvaloración*, con el dragón de la tradición y de lo asumido como lo que «debe ser»<sup>392</sup>, lo cual conforma el *drama* de la lucha intergeneracional y del paso de la historia.

Pero este *drama*, esta lucha continua entre valoraciones distintas en oposición, implica en su interior algo que no está contenido en la temporalidad lineal diacrónica y cronológica. Nos referimos al elemento metahistórico o trans-

---

<sup>391</sup> Ver en la Parte Primera de la tesis, Cap. 5.

<sup>392</sup> Ídem.

histórico que constituye el arte y la religión, como elementos sincrónicos que escapan a la medición cuantitativa de la temporalidad lineal, y que eternizan el presente y lo congelan. Esta congelación del presente supone la fosilización, la estatización de los conceptos, que es la falta de la que adolece la filosofía; pero también supone una captación privilegiada en virtud de la visión estética de lo dionisiaco en devenir y cambiante, que es la experiencia humana del sentir lo sublime y lo terrible.

A partir de esta experiencia, difícilmente comunicable, surge la capacidad creativa (re-creadora) en el ser humano. Esto es, el *crear* y el *jugar* del *niño*<sup>393</sup> que está presente en la polémica de sus distintos intérpretes a lo largo del siglo XX<sup>394</sup>. A partir de la experiencia extática de aquello que no puede ser mensurado con la medida de lo humano (lo sublime y lo terrible, lo que no es asimilable a la racionalidad causal lineal), se pueden crear nuevos valores, valores transformadores. Y se pueden crear porque superan la medida de lo temporalmente cuantificable desde el tiempo lineal diacrónico y cronológico, (*Kronos* para los griegos), y de la lucha de lo pasado ya sido y lo futuro posible (el *Aión* como eternidad para los griegos, tiempo de los Eones o Grandes Eras que conjuga ambos extremos temporales, el pasado y el futuro).

Desde este instante presente –continuamente rebasado, ya que constantemente es sobrepasado al ser convertido en pasado y proyectado por la imaginación como futuro– a partir de aquí, insistimos, se pueden crear nuevos valores en la medida en que el instante tiene potencialmente toda la carga creadora, transformadora, lo mismo que se puede constituir un nuevo universo de sentido, una nueva narración de los acontecimientos. Tales acontecimientos se narran no ya como hechos inscritos en el patrón de la temporalidad lineal y cronológica, sino como interpretaciones inscritas en un juego de perspectivas, en un juego de metáforas dinámicas, constituidas por una *lucha de grados de VP* en tanto que *voluntad plástica* de cambio y transformación sobre cada uno de los seres humanos y sobre el medio.

---

<sup>393</sup> Ídem.

<sup>394</sup> Ídem, Cap. 9,10 y 11.

El tiempo, así abierto –asumiendo el *Kronos* y el *Aión*, pero sin quedar reducido a ninguno de los dos– es un tiempo atravesado por elementos diacrónicos, procedentes de lo metahistórico de la religión y del arte, de las experiencias de una temporalidad paradójica. Es un tiempo que asume, por encima de la regularidad y la recurrencia del ER biológico, la posibilidad de una superación, de una autotranscendencia del ser humano, más allá de lo inmanente y sin recurrir a trascendencia alguna, ya que se trata de un *autotranscendenciar* del individuo a partir de sus acciones y de sus obras.

Este tiempo así inaugurado, es el tiempo de lo acausal, de lo sincrónico, de la casualidad, feliz o no, del azar de todo lo existente, del *albur* al que se refiere Bataille<sup>395</sup>. A esta casualidad, no regida por la causalidad ni por la necesidad, es a lo que los griegos denominaban *Kairós*, y que Nietzsche aproxima a su concepto de «inocencia del devenir». Desde esta inocencia se trasluce en lo metahistórico el goce de la existencia y la omnipresencia del instante, puesto que ella todo lo constituye.

Para Nietzsche, la filosofía es la corriente general del pensamiento que ha tendido a estatizar, a fijar las metáforas con las que el ser humano expresa lo existente y que asumen el devenir de la existencia. En cambio, el conocimiento ha operado desde conceptos fosilizados, propios del uso del lenguaje desde la univocidad. Este es el error del que adolece la Filosofía desde Platón y desde las *ideas*, que él consideró instancias imperecederas y eternas de la inmovilidad del ser.

Nietzsche, en un sesgo cercano a Heráclito, quiere elevar *el instante a una instancia*, desde la cual medir todo conocimiento posible. El instante constituye el error mínimo y el más sutil del que tendremos que buscar conocimiento en el futuro<sup>396</sup>. Esto es visto así por Nietzsche en contra del criterio establecido por

---

<sup>395</sup> Id. Ver Parte Segunda, Cap. 11.

<sup>396</sup> Id. Parte Primera, Cap. 5.



Aristóteles<sup>397</sup> sobre de la posibilidad del conocimiento sólo a partir de lo cierto y lo duradero, es decir, de lo no contingente, mientras que el instante es la instancia propiciadora de ese conocimiento de lo contingente.

Por tanto, su investigación en torno al concepto de ER consistiría en la búsqueda de la naturaleza del *instante* como unidad mínima de la contingencia inmanente, dentro de un Universo, concebido como autonomía inmanente, cuyo devenir se repetiría en eterno retorno.

### **13.2.3.a. Réplica a la idea 3: imposibilidad de afirmar la sincronía**

Suponer una temporalidad distinta de la cronológica lineal y causal supone la imposibilidad de poder probarla, ya que todo conocimiento se basa en la *temporalidad lineal, diacrónica, cronológica y causal*. Es una temporalidad lineal porque todo el curso del acontecer se ordena desde la línea que une el pasado con el presente y el futuro. Esta relación se establece de forma retroactiva, al ponerse en relación la supuesta consecuencia con una explicación causal de algún fenómeno del pasado, al que se remite como causa. Se asemeja también a la relación lógica que se establece entre las premisas de una argumentación y a la consecuencia que se deriva de éstas desde el punto de vista lógico. Por tanto, causalidad y tiempo diacrónico y cronológico se hallan unidos por un criterio lógico y racional, que se desdice si se afirma otro modelo de temporalidad distinta, como es el de la sincronía y los elementos sincrónicos en el tiempo.

Esto supone la voluntad de fundamentar una nueva manera de concebir el tiempo basándose en una *captación singular*, fuera de toda medida y de todo conocimiento, en principio, posible. Esto es visto como un intento de volver a implantar un tiempo mítico y cíclico, basándose en la supuesta evidencia de dicha vivencia singular y, por ello, incomunicable. Ahora bien, al ser incomunicable, queda encerrada en una concepción solipsista del mundo. (Volvemos así, por tanto, al argumento 13.2.1.a: solipsismo).

---

<sup>397</sup> ARISTÓTELES: *Metafísica*. Libro sobre la imposibilidad del conocimiento de lo contingente. Ver nota 359, p.348, Cap. 12, Apdo. 12.2 de la presente tesis.

### 13.2.3.b. Contrarréplica de 3.1: posibilidad de fundar la sincronía en el *Kairós*

Es posible fundamentar esta concepción en el ser humano, asumiendo el tiempo cíclico y mítico, pero superando dicha concepción diacrónica y cronológica en relación con una concepción sincrónica que tiene como centro al *Kairós*, como la «ocasión afortunada», puesto que esta medida no diacrónica ya está presente en la temporalidad lineal y cronológica. De hecho, desde el cristianismo, tal y como lo explica Nietzsche en *A.C.*, el hombre cristiano occidental unificó la medida del tiempo cíclico de raíz griega con la temporalidad histórica lineal de los pueblos semitas. Lo mítico y lo cíclico convergieron en la figura de Cristo (nacimiento, muerte y resurrección) y están presentes en todo lo relacionado con él y con su capacidad de cambiar los acontecimientos causales por el orden establecido sirviéndose del dispositivo del *milagro*, donde se pueden rastrear las huellas de un tiempo sincrónico, de un tiempo hecho a la medida de lo metahistórico de la religión y el arte como expresiones superiores de la capacidad humana de autotranscendencia y, en este caso, al servicio de la transmisión de la idea teológica de la Transcendencia.

Nietzsche no pretende convertir el pensamiento del ER en una nueva religión, con sus creyentes y adeptos, tal y como ha ocurrido en el cristianismo, invirtiendo los valores en los que éste se apoyaba. Lo que sí pretende es mostrar las instancias metahistóricas necesarias, para que el ser humano pueda alcanzar una mayor creatividad y dar lugar así a nuevas formas de pensar y de vivir. Ésta, al menos, es la alternativa que propone Nietzsche frente al historicismo en una de las *C.I.*, en la «Consideración segunda: Sobre la conveniencia e inconvenientes de los estudios históricos para la vida».

Lo que supone lo suprahistórico o metahistórico de la religión y del arte y también la diferencia entre religión y arte, según Nietzsche, es lo que uno de sus principales intérpretes españoles, Eugenio Trías, ha señalado en su *Filosofía del futuro*<sup>398</sup>. El arte, interpretando la filosofía de Nietzsche y el ER, es una invención

---

<sup>398</sup> «Frente a una cultura dogmática que tiene en la religión su centro de gravedad y su cúspide jerárquica, considero que una cultura creadora y a una escala humana adulta -que sin embargo, recrea y memoriza su infancia y su prehistoria, sólo que de modo lúcido, distanciado

consciente, a diferencia de la religión, que se ve así misma como verdad. No obstante, es la conciencia de lo estético, la experiencia estética, que supone una experiencia de lo extracotidiano, la que consigue realizar una obra que permanecerá por encima de las generaciones y que, por los valores intensivos de lo sublime y lo terrible, da encanto al mundo y le dota de un nuevo sentido, lo trasciende y lo hace eterno.

Éste es el fundamento sobre cuya base puede establecerse la evidencia de una medida del tiempo hacia la autotranscendencia de lo humano: el *medir el tiempo desde lo sincrónico*. Una vez que se ha llegado a la evidencia de la caída de la Trascendencia como hipótesis teológica posible pero inviable por la negación de la Creación, se infiere entonces la *inocencia del devenir* y la afirmación de la capacidad humana de creatividad como re-creación, es decir, lo que los griegos, sobre todo a partir de Platón, llamaron «*mimesis*»<sup>399</sup>. Esta recreación surgiría a partir del anhelo de eternizar el instante presente y plasmarlo en una obra que resulte inmortal. De este modo, a partir del anhelo de eternización del instante presente hacia el futuro, en la obra realizada se afirmaría la temporalidad sincrónica, la temporalidad paradójica, cercana al fenómeno de la *paramnesia* y vinculada al tiempo extático de la contemplación estética.

Este tiempo aunaría también el *Cronos*, temporalidad lineal, siguiendo con ello el principio racional de causalidad, con el *Aión* como el paso de los testimonios de unas generaciones a otras. En ello se experimenta una eternidad, reforzada por los elementos sincrónicos de la narración y el relato, utilizados desde los tiempos prehistóricos y perfeccionados a lo largo de la Historia de los hombres. Pero en esta temporalidad estaría también presente –en virtud de la

---

y crítico- deja espacio abierto al cultivo de los dominios de la ciencia, del arte, de la filosofía y de la acción moral. A estos universos los llamaría universos de sentido frente a la *ilusión religiosa*». TRIAS, E. *Filosofía del futuro*. «La síntesis filosófica: Punto 15.II». Ariel, Barcelona, 1986.

<sup>399</sup> *Mimesis* (μίμησις): imitación, figura. Con este término se describe la relación de la copia con el modelo dentro de las artes dentro del esquema representacionista. El concepto parte de Platón y es analizado posteriormente por Aristóteles que considera que todo arte es imitación de la naturaleza. En cambio, el concepto de mimesis que queremos apuntar tiene más que ver con la re-creación del artista desde su capacidad creativa como «unicidad productiva», capacidad autopoiética derivada al anhelo de autotranscender desde su obra, propio del ser humano.

capacidad creativa del ser humano, su capacidad re-creadora (*mimesis*)– la temporalidad del *Kairós*, de la ocasión afortunada, del albur, con lo cual se vincularía al hecho mítico con la Historia y con la obra artística.

### **13.3. Las versiones que se siguen de la intuición del ER**

Pensar un Universo finito y limitado en un devenir eterno en retorno supone que se tiene en cuenta aquello que retorna, aquellas combinaciones posibles que vuelven a darse de la misma forma y en el mismo orden. Esto conlleva una serie de consecuencias en relación con nuestra percepción de la Historia humana, esto es, de lo inscrito en el pasado en relación con las posibilidades que puedan darse en el futuro. Por ello, de las diferentes interpretaciones del ER de Nietzsche han surgido distintas maneras de concebir la Historia, ya que un concepto de un Universo finito, inmanente y autónomo, visto en un eterno retornar, idéntico o no, implica también una serie de consecuencias en la concepción de la Historia del hombre.

#### **13.3.1. Actualismo**

El «actualismo» se aplica filosóficamente a la concepción del universo que parte de la acción. Tiene como antecedente literario a Goethe, con su «Al comienzo fue la acción»<sup>400</sup>, sentencia con la que cambia el sentido del *Génesis* de la Biblia, que decía: «Al principio fue el verbo». El actualismo se establece como filosofía a partir del kantianismo de Fichte, quien remarca el valor de la trascendentalidad del ser humano, y es llevado a través del concepto de «*Trieb*» o impulso, concepto cercano al «*conatus*» de Spinoza, se incorpora al actualismo dialéctico fundamentado por Schelling y Hegel.

Utilizamos, por tanto, el sentido de actualismo en la posible interpretación del ER de la intuición de Nietzsche, no en este sentido dialéctico. Partimos de la importancia del acto; pero más que el acto en sí, lo que nos interesa es la acción ejercida por un sujeto, su «actualidad», que tiene que ver con el conjunto de los actos y con el conjunto de los sucesos en tanto que acontecimientos, ya sean realizados por un sujeto o no. Es una «actualidad» («*Jetztzeit*») como tiempo del

---

<sup>400</sup> GOETHE, *Fausto*. Primer Acto.

*aquí y ahora*, formado en su totalidad por un conjunto de instantes, y, en el fondo, por un instante *irrebasable* en el sentido de que siempre es *aquí y ahora*, siempre es presente, actualidad.

El actualismo o la hipótesis del «ER actualista» consistiría en afirmar que lo repetido es todo lo existente en el mismo orden y del mismo modo: «ER de lo mismo». Ahora bien, ¿qué es «lo mismo»? ¿Lo semejante, es decir, aquello que es igual a otro en el sentido de ser, de pertenecer a una misma especie o género, a un mismo orden de clasificación? ¿Lo idéntico, esto es, lo que ocupa una misma posición en un mismo tiempo, «los indiscernibles» leibnizianos?

Si así fuese, la Historia se repetiría, todo suceso se repetiría y este instante, cada instante, se repetiría de la misma forma y en el mismo orden. La actualidad sería la única dimensión de la temporalidad.

Nietzsche parece decantarse por esta concepción actualista del ER en el § 341 en el Libro III de G.C. titulado «La carga más pesada»<sup>401</sup>:

Pero de esta interpretación radical del ER de Nietzsche como ER actualista se siguen una serie de paradojas.

#### **13.3.1.a. Paradoja 1: la imposibilidad del cambio**

Si el ER es de lo mismo en tanto que idéntico, y sólo existe el momento actual, lo fáctico, entonces todas las posibilidades ya se habrían dado, por lo que no podría haber ningún cambio ni transformación. A este respecto, Nietzsche afirma, en alguno de sus fragmentos póstumos, que si algún estado de cosas ya se ha dado, todo se tiene que volver a dar de la misma forma. Sólo aquellos que siguen viendo una naturaleza creadora, al igual que Spinoza, siguen afirmando posibilidades de cambio que no pertenecen a una fuerza limitada.

Esta fuerza limitada es la VP, que opera en un tiempo eterno, pero dentro de un espacio finito y limitado, al igual que lo son los seres que viven en él,

---

<sup>401</sup> Ver el texto en castellano y el texto original alemán en nota 267, pp. 255-256, Parte Segunda, Cap. 7 de la presente tesis.

porque todo ello forma parte de la inmanencia de lo contingente. La unicidad del Todo es una composición de esta inmanencia. Para Nietzsche, entonces, ¿era el cambio sólo un pálido reflejo de la sombra de la infinitud de Dios? Si se afirma esto, entonces, no hay posibilidad de cambio, porque no existe una recreación de la naturaleza, una capacidad infinita de reconfiguración variada.

De esto se siguen varias interrogantes: ¿A qué puede llamar Nietzsche «superhombre» (SH) como aquello que supera al hombre, si no hay posibilidad de superación posible, ya que no hay posibilidad de cambio?

Si no hay posibilidad de superar al hombre actual, de superar al *último hombre*, lo único que quedaría sería abandonarse pasivamente al nihilismo negativo y reactivo; y, sin embargo, Nietzsche habla de ejercer un nihilismo activo negador y destructor de todo lo reactivo. Si no hay progreso o, al menos, transformación, ¿cómo se puede concebir esta contradicción fundamental? ¿Cómo se puede pensar en una transformación que no sea una mejora o un cambio activo hacia una mejor disposición del equilibrio entre fuerzas y VP?

La transformación, entonces, consistiría, por un lado, en la conciencia de esta imposibilidad de progreso, y por otro, en la conciencia de la finitud de la vida para poder transformar el conjunto de estas fuerzas y grados de VP.

En tal caso, si afirmamos que sólo se repite aquello que ya ha sido, ¿cómo comprender la evolución transfiguradora que Nietzsche nos muestra en las «De las tres transformaciones del espíritu»? Tal evolución hay que entenderla como un mero cambio interno, como la asimilación del más alto grado de verdad: *nada puede cambiar*. Pero, el cambio, entonces, es entendido y concebido desde la visión del fatalismo, convertido en *amor fati*. Con ello obtendría que las fuerzas y los grados de VP convierten al individuo, desde la afirmación de un *nihilismo* negativo y activo, en un ser activo y afirmador del conjunto de la existencia dentro de la eternización del instante, pero sabiendo que todo lo bajo y reactivo reaparecerá eternamente.

### 13.3.1.b. Paradoja 2: la inutilidad de la predicción

Esta primera paradoja nos podría llevar a pensar en esa «carga más pesada», consistente en soportar el mayor fatalismo, la condición trágica del ser humano que sería vista como la mayor cantidad de verdad posible, es decir, el *páthos* que debe afirmar el que supere a los *últimos hombres*. Esta paradoja estaría en consonancia con el pensamiento de Nietzsche; pero ¿qué pasaría en un universo que se repitiese en ER de manera actualista? ¿Cuáles serían sus consecuencias en la concepción de la Historia humana? Si admitimos el ER *actualista* veríamos que, aunque se sepa el resultado que se puede obtener en el conjunto de las combinaciones posibles del devenir, tal y como pensaba P.S. Laplace apoyándose en el determinismo matemático (postura contra la que está Nietzsche, quien afirma, por el contrario, un Universo determinista pero no mecanicista ni atomista), aun afirmando esta posibilidad de predicción, no se podría hacer nada por cambiar el resultado, las consecuencias de la Historia prevista o predicha, de la Historia profética. Esto lleva al llamado «complejo de Casandra»<sup>402</sup>: saber qué es lo que va a ocurrir, pero con la certeza de que no se puede hacer nada por cambiar el destino. Lo cual, en último término, acarrearía un fatalismo, una negación de cualquier modo de libertad, ya sea cosmológica, ya metafísica.

De este modo, el ER, aplicado al conjunto de la Historia, haría que Nietzsche viera el futuro en el nihilismo en el que se encontraban sus contemporáneos: los *últimos hombres*; pero no podría hacer nada por mejorar esta condición, porque el cumplimiento del ER, si se concibe como un ER actualista, exigiría que todo se desarrollase de idéntica manera y ocurriese en el mismo orden, esto es, tal y como se ha dado en el pasado; de modo que, ni siquiera Nietzsche como *maestro del ER*, como su transmisor, podría hacer nada por cambiar este destino.

---

<sup>402</sup> En la mitología griega, Casandra, hija de los reyes de Troya, tenía el don profético que le había dado Apolo, pero al rechazarle, él se vengó quitándole el don de la persuasión. Por ello previó la destrucción de Troya pero nadie la creyó.

Esta perspectiva pesimista y trágica de la Historia profética, en cuanto historia que se percibe en su avance como una continua repetición de la catástrofe, también se encuentra, como ya hemos visto, en Walter Benjamin<sup>403</sup>. A propósito de un comentario al cuadro de Paul Klee, *Angelus Novus*, caracteriza al «Ángel de la Historia» como aquel que prevé las catástrofes futuras pero no puede hacer nada por cambiarlas.

Este pensamiento pesimista y trágico lleva, por su carga de algo terrible, a la inacción, a la muda impotencia, a la disolución de toda iniciativa o, como en el caso de Benjamin, a una determinación contraria, es decir, al puro activismo, al voluntarismo, a la búsqueda, por medio de la lucha, de una solución posible, por encima de toda negación de la voluntad humana. Éste es el tipo de acción que Albert Camus simboliza en el modelo del *hombre absurdo*<sup>404</sup>, que es el hombre que afirma la existencia, toda la existencia, a pesar de la imposibilidad de cambiar su destino: Sísifo siempre llevará la piedra hasta la cumbre, para que vuelva a caer en el abismo, y así eternamente.

Benjamin considera el tiempo del ER como el tiempo de la rutina, siempre empezada y terminada del mismo modo; éste es el mundo que ha traído consigo la idea del progreso infinito, llevando al individuo a una tarea rutinaria y alienante y marcándolo con el signo de la eterna repetición. Esta vida es, como el martirio de Sísifo o de Tántalo, la forma más sofisticada de infierno en vida.

Esta paradoja era ya tomada por Kant como el camino del «*abderitismo moral*»<sup>405</sup> dentro de la *historia profética*, es decir, un modelo en el que el progreso y el retroceso se seguirían el uno de otro, neutralizándose entre sí y llegando a una inercia, a una huida hacia delante.

---

<sup>403</sup> Ver la Parte Segunda, Cap. 12 de la presente tesis.

<sup>404</sup> *Ibid.*, Cap. 11.

<sup>405</sup> KANT, I.: *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. De por qué Kant adopta este nombre, *abderitismo moral*, quizá la razón resida en que al igual que Demócrito de Abdera, que propugnaba el atomismo, el modelo histórico que afirma progresos y retrocesos en la Historia, parte de una misma idea, del caos primigenio de lo existente, como lo es el conjunto de los átomos en el vacío.



Este modelo, que concibe el ER como una rutina, es el modelo de un nihilismo pasivo: el que conlleva la visión del *último hombre*. Esta visión *abderitista* la considera Kant una *bufonada* de la Historia. Nietzsche también considera el mundo como lleno de *ruido y furia*, en un gesto cercano al *Macbeth*<sup>406</sup> de Shakespeare. De hecho, Nietzsche se considera en sus últimos escritos el «bufón del Nihilismo» y, con ello, el anunciador de la interna destructividad que supone este tipo de progreso.

Una vez que se ha visto la imposibilidad de un progreso al infinito y la trampa mortal que éste representa, al llevarnos al *infinito faústico del corazón*<sup>407</sup> de querer siempre más, el abismo de la VP como dominación, el progreso, estará siempre en el límite de su posibilidad de volver a retroceder a condiciones anteriores.

Benjamin critica la forma de vida basada en ese continuo retorno de la cotidianidad rutinaria. Considera que tanto el destino alienante de la uniformización de las labores y los trabajos en la era industrial como el camino enajenante del que vive, en una experiencia subjetiva, la experiencia de lo sublime y de lo terrible en eterno retorno desde su memoria y su imaginación son una misma cosa. Por ello, lleva su lucha contra esta forma de vida. En este sentido, uniendo las visiones de ambos autores, Benjamin y Camus, se podría ver al hombre contemporáneo como un Sísifo trabajador en los días de diario en su ascenso a la cumbre llevando la piedra, y como espíritu anhelante cuando recuerda e imagina los momentos sublimes de su existencia en el momento de descanso, en el momento previo a bajar de nuevo al abismo, en el fin de semana, antes de recoger de nuevo la piedra.

El pronóstico del posible futuro histórico del nihilismo que hace Nietzsche se vuelve profundamente negativo en los pensadores posteriores como Benjamin o Camus, porque afecta rigurosamente a la propia estructura del modelo que se

---

<sup>406</sup> Ver Parte Primera, Cap.4, Apdo. 4.4.2. «Ruido y furia: Los *grandes acontecimientos*, la política» y lo expuesto en la nota 165 de la p.158 de la presente tesis.

<sup>407</sup> Ver nota 15, p. 29. Apdo. B.1. de la *Introducción* de la presente tesis.

propone como alternativa al tiempo lineal, al modelo de tiempo que auspiciaba la idea del progreso infinito, propio de la modernidad filosófica. El modelo del ER, aplicado a la Historia como ER actualista, no cambia nada, porque no supone ningún elemento nuevo posible, ya que sólo repite los hechos que ya se han dado, el *factum*, y, además, porque sirve para justificar el estado de cosas a que ha llevado el mito del progreso infinito. Por eso, aun cuando lo critique, y aun cuando pueda saber que volverá a ocurrir en el futuro mirando al pasado retrospectivamente, no puede, en definitiva, hacer nada para cambiarlo.

Estos autores siempre se opusieron a la interpretación de «la VP en ER» que se había constituido basándose en la ideología que aprovechó aquel «diablo de la perversión» que se pudo colar con el *espíritu de pesantez* y también en la lectura nacionalista y racista de la *sabiduría salvaje* de Zaratustra que realizaron aquellos a los que Nietzsche siempre despreció en vida: los antisemitas<sup>408</sup>. Ahora, en la actualidad, se podría trasladar esa oposición a las actuales fuerzas políticas y económicas de dominación planetaria, que nos pueden llegar a poner en la situación de una destrucción total, o conducirnos a la resignación ante la condición del mismo *nihilismo* pasivo mismo que niega la propia condición de *nihilismo* en el cual parecemos encontrarnos también nosotros.

### 13.3.1.c. Paradoja 3: Nietzsche, ¿discípulo de Platón?

Suponer un ER desde lo actual, de manera que sólo se repita lo fáctico, significa encerrar «el devenir en ER» dentro del signo del círculo, de la imagen de la perfección, según los pitagóricos y en los límites del *Año áureo*, según Platón y los estoicos.<sup>409</sup> Esto nos llevaría a pensar que Nietzsche le daría la razón al enano del *espíritu de la pesadez*, que afirmaba que *toda verdad es curva* y que *el tiempo mismo es un círculo*<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> Ver la Parte Segunda, Cap. 10 de la presente tesis.

<sup>409</sup> Ver la Parte Segunda: Cap. 11.

<sup>410</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z. «De la visión y el enigma» y Cap. 9 de la presente tesis.

Nietzsche, en muchos de sus fragmentos no publicados en vida, expuso su rechazo a concebir el ER como un simple círculo o como un ciclo asociado a los ciclos naturales: las mareas, los movimientos estelares o las estaciones climatológicas<sup>411</sup>. El concepto de ER se refería a algo distinto a lo ya enunciado por todas las tradiciones milenarias por lo que se refiere a la integración del ser humano en la naturaleza. Para él, al igual que lo era para los autores presocráticos, el hombre es un estado intermedio entre el microcosmos y el macrocosmos; pero los tres estadios responden a una misma estructura, a un mismo entrelazamiento de interrelaciones. Este entrelazamiento es el ER no como nexo causal, en el que los antecedentes, su composición, son causa de los tiempos consecuentes (derivación de esa causa con el paso del tiempo), sino como algo más intrincado y menos sujeto a lo racional.

En el ser humano esto supone una manera distinta de afrontar el tiempo desde la conciencia que tiene de su finitud, lo cual se traduce en querer el instante en eterno retorno: querer la cualidad y la calidad que está conjuntamente *adherida* a éste para eternizarlo. Ésta es la raíz del ER para el ser humano. Y difícilmente se puede querer la eternización del instante, si se sigue una visión reductiva del ER llevándolo al mundo de lo rutinario, lo estacionario y lo cíclico, convirtiendo el ER en una rueda, en casi un mecanicismo, que sería la caricatura de tal pensamiento.

Nietzsche concibe el término de ER como la metáfora del laberinto de la temporalidad. Lo cual quiere decir que la forma del ER no es lo más importante, puesto que, si sólo nos fijamos en que todo ha de volver de la misma manera, en nada nos distinguimos como seres humanos, de la concepción del ER dado por bueno por los animales de Zaratustra<sup>412</sup>. Lo más importante está en la manera de vivirlo, de sentir el querer vivir algo en eterno retorno. Porque es en el querer y no en que sea como un ciclo u otra forma abstracta, determinada, donde se halla su centro neurálgico, su corazón, el sentimiento de querer eternizar el instante

---

<sup>411</sup> Ver la Parte Primera, Cap. 4, Apdo.4.a «De la visión y el enigma», Cap.6, Apdo. 6.2 «Interpretación biológica» y en la Parte Segunda, Cap. 9 «Resumen de las principales interpretaciones del ER» de la presente tesis.

<sup>412</sup> *Ibíd.*, Parte Primera, Cap. 4.

vivido: el «*amor fati*». Éste es el *hilo de Ariadna* que nos conduce, no hacia afuera del laberinto, como en el mito de Ariadna y en el mito de la caverna de Platón, sino, en el caso de Nietzsche y de su pensamiento del ER, hacia su interior, hacia el descubrimiento de esa temporalidad no lineal ni cronológica sobre la que se asienta nuestra capacidad de auto-transcendencia. Y esto es así en virtud de la posibilidad del ser humano de re-crear las múltiples posibilidades de lo que puede llegar a ser, es decir: por su capacidad de plasticidad, que es algo consciente en el ser humano, y, con ello, en virtud del re-conocimiento de la medida del tiempo del instante como *Cairos*, y del conjunto del tiempo como *Aión*.

Por todo lo dicho, consideramos que esta hipótesis actualista del ER, que resulta surcada por diferentes aporías y paradojas, según lo expresado por Nietzsche, resulta insuficiente para abarcar el contenido de la intuición del ER., ¿qué camino queda para expresar el ER, si no se quiere afirmar el eterno retorno vacío de lo mismo como la repetición de los hechos idénticos?

### 13.3.2. Variacionismo

El «variacionismo», o la hipótesis de un ER variado, que repite lo diferente, tal y como lo expone Gilles Deleuze, es una interpretación que se basa en la variación, dentro del ER, como un *cambio mínimo* en la repetición de las posibilidades que se puedan dar y que no sólo se reduce a la realidad fáctica de lo ya dado, es decir, que no elimina el conjunto de las otras formas posibles de devenir. Si consideramos que el ER es ER del instante como continente de todo tiempo y si suponemos, a su vez, que su contenido no regresa por la misma naturaleza irreversible del tiempo, hay que conceder que lo que retorna es ese continente, es decir, aquello que contiene toda carga de instante: el «Pórtico Instante»<sup>413</sup>. Lo cual significa que lo que retorna es la diferencia, el cambio, la intensidad de ese sentir. En este sentido es la hipótesis contraria a la sostenida por el actualismo del ER. En esto consistiría la interpretación, *grosso modo*, de Gilles Deleuze sobre el pensamiento de Nietzsche<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> Ibíd., Parte Primera, Cap. 4.

<sup>414</sup> Ibíd., Cap. 11: Interpretación anticuaria.

En su interpretación del ER de Nietzsche como variacionismo también se puede ver el reflejo de la más antigua teoría que precede a esta idea de la existencia de un Universo en eterno retorno pero visto en variación, es decir, desde el cambio continuo, lo que entronca con la concepción de la suerte, como «encuentro», esta teoría es la del materialismo determinista y atomista de Lucrecio.

Este variacionismo, que en Lucrecio amplifica y mejora la teoría atomista de Leucipo y Demócrito, introduce un elemento distinto a los anteriores atomistas, ya que se basa en la teoría de la «declinación de los átomos» o «*clinamen*». Según Lucrecio, en su obra poética de divulgación filosófica, *De Rerum Natura*<sup>415</sup>, los átomos y el vacío son los elementos de los que está compuesto todo lo existente en una cantidad, «*summa*», que permanece constante en la eternidad del tiempo y en la infinitud del espacio. (Algo semejante a lo que afirma la primera ley de la Termodinámica, surgida del energetismo, sobre la conservación de la materia y la energía).

Los átomos caen al vacío como gotas de lluvia, pero algunos de ellos siguen distintas trayectorias, esto es, en algunos de ellos una «declinación aleatoria» establece una indeterminación, que, haciendo posible un cierto grado de libertad en la trayectoria de los átomos, lleva este grado de libertad, en conjuntos máximos, hacia la espontaneidad de la acción de los seres vivos. En el caso de la acción del ser humano, al uso de la razón.

El *clinamen*, por lo tanto, es el que justifica y fundamenta la pluralidad de formas de existencia y el que hace posible la espontaneidad en los «seres semovientes», llamados así por Aristóteles, que para Nietzsche es la VP como capacidad para *llegar-a-ser-más* y que lleva, en las acciones humanas, a la libertad de decisión.

---

<sup>415</sup> LUCRECIO ( 99-55 a. de C.): Ver *De Rerum Natura* ( Versos 220-390).

En conclusión, la lectura de Lucrecio dota de un sentido cosmológico de *radical indeterminación* al Universo, porque posibilita, en su aleatoriedad, la aparición de lo ontológicamente diferente, la diferencia como variación, y, con ello, la re-creación y re-configuración de un Universo siempre nuevo.

Todo esto podría postularse como algo cercano a la idea del ER en Nietzsche y que lo aproxima a la interpretación de Deleuze, e incluso a ésta al «*clinamen*» de Lucrecia. Así lo han puesto de manifiesto pensadores actuales, como Alain Badiou<sup>416</sup>, pero Nietzsche, en alguno de sus fragmentos póstumos<sup>417</sup>, negó la posibilidad de una continua recreación de un Universo de infinitas posibilidades, porque entra en contradicción con el concepto de una fuerza finita, la VP, y de un Universo finito, pero eterno, como era el que él concebía desde las evidencias de la teoría física del energetismo de su época.

Ahora bien, si postulamos un Universo en eterno retorno dentro de un conjunto in-definito (*apeiron*) de espacio y tiempo, ¿seguiría manteniéndose esa prohibición de Nietzsche de una recreación continua de las posibilidades del retorno para su idea de ER?

Las condiciones que Nietzsche postula en relación con los elementos constituyentes que posibilitan su idea de ER como conjunto cerrado de posibilidades finitas se oponen a una versión variacionista del ER. ¿Deberíamos entonces, desestimar todo pensamiento de un ER en variación? ¿Deberíamos eliminar la posibilidad de un ER selectivo de la *diferencia*, tal y como nos muestra Deleuze? Por el hecho de que estuviera en contra de lo expuesto en la idea de Nietzsche de ER, ¿deberíamos desestimar esta interpretación sobre su intuición del ER?

---

<sup>416</sup> BADIOU, ALAIN: *Breve tratado de ontología transitoria*, Cap. 3: «el acontecimiento como tran-ser», p. 55: «Pero ¿acaso no era también Deleuze, a pesar de sus inflexiones estoicas, un fiel seguidor de Lucrecio?».

<sup>417</sup> Ver O.P.: «Vayamos por una vez hacia atrás. Si el mundo tuviera una *meta*, ya se habría alcanzado: ...» 11(292). «Supuesto que es eterna, el que una fuerza *determinada* tenga *infinitas* transformaciones y situaciones nuevas es una contradicción,...» 11(305). Ambas escritas en la primavera-otoño, 1881. Recogidas en *Fragmentos póstumos*, Vol. II, Tecnos, Madrid, 2008.

Ésta es una cuestión muy compleja, ya que, si el texto póstumo al que hemos hecho referencia hubiera sido publicado por Nietzsche en vida, tal como lo fue *A.H.Z.*, *G.M.* o incluso el escrito autobiográfico, *E.H.*, entonces sí que habría que desestimar completamente, como fuera de lugar, la hipótesis de un ER en variación o reconfiguración constante. Pero, al no haberla publicado, sino que quedó como parte del legado de sus textos inéditos, no podemos saber el lugar que ocuparían dichos textos en el entramado de toda su teoría, ya que Nietzsche no llegó a desarrollar tal teoría. Sin embargo, la posibilidad de un ER en variación, es una posibilidad que aclara y disuelve algunas de las aporías que se plantean si se sigue el modelo de ER de lo actual (como el ER solamente de lo que ya ha ocurrido antes). En cualquier caso, este modelo de ER *actualista* sería, si seguimos al pie de la letra estos textos póstumos, la interpretación más cercana a la idea de ER expuesto por Nietzsche.

Por tanto, si nos basamos en la literalidad de todos los textos de Nietzsche, se ya hayan sido publicados en vida o no, y si los tomamos como los elementos que dan lugar a una, y sólo a una, idea posible de ER, tendremos que desestimar, como contrario a su idea de ER, la posibilidad de un ER en variación o reconfiguración constante-*variacionista*.

En cambio, si nos fijamos en la potencialidad de la intuición del ER, en su capacidad para dar lugar a otras ideas posibles, es decir, en la intuición que pueda ser proyectada hacia la construcción de futuras ideas posibles, en principio como intuiciones nuevas, entonces no podemos desestimar esta posibilidad, y podríamos, en cambio, aceptarla por su potencial re-creador de nuevas ideas y nuevos modelos de pensamiento.

Esta polémica se encuentra en el enfrentamiento entre el criterio de la «diferencia ontológica» de Martin Heidegger y el de la «repetición de la diferencia» en Gilles Deleuze. Pero también está presente en los más conocidos intérpretes españoles actuales que tratan de la filosofía de Nietzsche, y en particular sobre el tema del ER, como puedan ser Fernando Savater, Eugenio Trías y Julio Quesada.

### 13.3.2.a. El actualismo en el ER en Heidegger

Martin Heidegger, como ya hemos señalado a lo largo de la tesis, siempre concibió el ER como la idea *complementaria* de la VP y del SH.

La VP, como el propio Nietzsche declaró en alguno de sus fragmentos póstumos, es la fuerza que atraviesa toda la realidad y, por tanto, la medida de su *visión del mundo*<sup>418</sup>. Así, la VP constiye, según Heidegger, el último avatar de la metafísica del ente en el pensamiento occidental como presentificación de la voluntad de dominio y como transformación del mundo por el hombre. El ER sería su idea complementaria, el último modo de representar el conjunto de los entes. De tal forma que, si la VP presenta y desvela el interior de los entes como la fuerza constructora y destructora presente en todos ellos, incluyendo también la actividad transformadora del hombre, el ER es la forma que toma el conjunto de todo *lo ente* en su continua recurrencia.

De tal manera, ambos conceptos-metáforas se coopertenen y hacen referencia a la realidad fáctica y actual, lo cual significa, por tanto, que VP y ER hacen referencia al instante («*Augenblick*»), concebido como vector de fuerza proyectada hacia el futuro, es decir: tiempo-ahora– actualidad «*Jetztzeit*».

De hecho, todo su estudio fenomenológico sobre el instante, que es *Ser y tiempo* se basa en el intento de fundamentar las estructuras propias de la captación del instante por parte del ser humano en tanto que «ser-ahí». Esto suponía un paso previo hacia la delimitación del conjunto de los entes, como la realidad constituida como tal, y por tanto, en el conjunto de un proyecto filosófico general de desvelamiento de la inmanencia. Esto será lo que le va a ocupar en su segunda etapa de pensamiento, con la unión de las estructuras fenomenológicas de *Ser y tiempo* para poder pensar la naturaleza, pero no ya del ser como conjunto de los entes, sino del *tiempo* como aquello que supera a los entes porque su ser es omniabarcante. En este sentido se posiciona el

---

<sup>418</sup> Ver nota 237, p.220, sobre el fragmento 38(12) KGW=VII-3.339; KSA=11.611 Junio- julio, 1885 de *O.P.* que ya ha sido comentado en la Parte Primera de la tesis, Cap.5, Apdo. 5.2.2.



estudio sobre la obra de Nietzsche, que se presentará en dos volúmenes: *Nietzsche I y II*<sup>419</sup>.

Para comprender la relación que se establece en Heidegger entre su filosofía acerca del ser, en tanto que Ontología y la interpretación que hace acerca del pensamiento de Nietzsche, tenemos que investigar qué es el ser para Heidegger. Para Heidegger el ser era algo más que las determinaciones, valoraciones y clasificaciones que puedan hacerse sobre él al categorizar a los seres, , a lo que él considera, «los entes». Por eso, no sólo se basa en el criterio de Aristóteles sobre la polisemia del término «ser», sino que, lo mismo que él, ve una posibilidad de fundar una Filosofía, una Ontología, desde el estudio de la univocidad que supone la unicidad del ser. En esto se fundamenta la llamada *diferencia ontológica*. Por ello, para Heidegger, ni siquiera Nietzsche escapa al nihilismo de la reducción del ser a *lo ente*, ya que, Nietzsche celebra el sentido del ser en tanto que un valor para la vida, con lo que la instancia de *valor*, la valoración que supone el presentarlo como VP y como ER, oculta lo innombrable y lo que lo unifica como ser.

Según Heidegger, las dos caracterizaciones que Nietzsche hace del ser: como VP en tanto que *ser del ente* (aquello que moviliza a todo ente para llegar a ser), y con ER en tanto que *ente del ser* (por ser la forma con la que se le da una entidad al conjunto de los entes), eran sólo un último enmascaramiento del ser, una forma de presentar, de manera conjugada y complementaria, su naturaleza, al representarlo como valor, como valoración para la vida, superando con esto la «voluntad de vivir» de Schopenhauer, que sólo concedía valor al principio de supervivencia y esto aún bajo la dualidad platónica: «verdad/representación», que en Schopenhauer era: «voluntad/representación» y que en Nietzsche lleva hacia una superación de la existencia.

El valor que confiere Heidegger a la metafísica de Nietzsche reside en la raíz de su investigación sobre el tiempo. Nietzsche, según Heidegger, se encamina hacia la *pregunta por el ser*, es decir, hacia el desenmascaramiento

---

<sup>419</sup> Sobre la obra de Heidegger: *Nietzsche* ver nota 273, p. 261 y los Cap. 8 y 10 de la presente tesis.

del «olvido del ser», que había ido desarrollándose a partir de la entificación del ser con Parménides y que, posteriormente, se había convertido en el modo de desarrollo de la Metafísica tradicional iniciada por Platón y sistematizada por Aristóteles.

Este redescubrimiento del ser se produce en el instante de reflexión sobre la muerte, es decir cuando pone al ser humano ante sí mismo como *ser-para-la-muerte*, asumiendo su carácter limitado y contingente en tanto que existente. Esto lleva a Nietzsche, según Heidegger, a la *autenticidad* a la hora de afrontar la finitud y limitación del tiempo de los seres finitos y contingentes. Por eso mismo, la decisión siempre hay que tomarla en el tiempo actual, ya que es la única existencia de la que disponemos. Toda decisión que tomemos, con independencia de los motivos de la misma, la tomamos en el tiempo del *aquí y ahora*; por eso, es sobre la actualidad («*Jetztzeit*»), sobre el fondo del único tiempo posible, sobre el que tomamos todas nuestras decisiones. Por lo tanto, si existe la posibilidad de que el tiempo sea en eterno retorno, sólo puede tratarse de la repetición del tiempo que ha sido presente, por tanto, del tiempo de aquello que ya ha ocurrido. Y ésta es la razón por la cual el ER para Heidegger se presenta como un ER *actualista*.

El fundamento de la versión actualista del ER en Heidegger se basa en que piensa el ER como posibilidad, ya que, al ser posible, se hace real, y lo que «sería» es una repetición de lo que «ha sido» en todos sus detalles. La actualidad, por tanto, volvería a darse como actualidad en el mismo orden y en el mismo sentido. La *posibilidad de pensar* la idea de ER es la dimensión última del ER de Nietzsche, según Heidegger, aunque Nietzsche no profundice en esta posibilidad ni, por tanto, en el *ser* mismo, ya que ambas ideas-metáforas establecen el dinamismo posible de los entes, suponiendo el concepto de SH como el horizonte de pensamiento hacia el futuro de un «ser-ahí», el ser humano.

Para Heidegger, sólo porque el ER es *posibilidad* es ya una estructura ontológica posible del *ser*. La idea del ER es posible si se piensa el tiempo como algo que repite su estructura ontológica posible, repitiendo así, del mismo

modo, todo aquello que ha ocurrido en el pasado. Esto supone afirmar el *pensamiento abismal* conjugando en él ER y VP, que son los que forman el horizonte externo e interno, respectivamente, de todo pensamiento posible.

### **13.3.2.b. El variacionismo del ER en Deleuze**

Deleuze, en cambio, quiere establecer el criterio de la diferencia para poder sacar a la luz la pluralidad presente en la inmanencia; lo diferente es todo aquello que difiere en las características que se le suponen en el marco espacio-temporal. Implica, pues, tanto la diferencia como distinción de rasgos espaciales, como también el diferir temporal. Da así la vuelta al principio de contradicción aristotélico: «*Nada puede ser y no ser en el mismo lugar y al mismo tiempo*». Para Deleuze, no se trata de la identidad en el espacio y el tiempo, es decir, de la continuidad lineal de una misma entidad, sino de la *multiplicidad* que se presenta asociada a su inserción en cada uno de los instantes. Al encontrar Nietzsche, según Deleuze, la centralidad del instante, como la posibilidad mínima de error en la atribución de una entidad, de una unicidad asociada a esa entidad, lo que hace es llevar al extremo el criterio empirista de comprobación basado en la imposible repetición de un mismo instante que ya había puesto de manifiesto Hume con la crítica a la falta de fundamento de la inferencia inductiva.

Deleuze, por tanto, considera a Nietzsche continuador, por otros medios, de la crítica empirista de la identidad y la sustancia, del concepto de individualidad a través de su maestro, Schopenhauer, y, finalmente, de la concepción del sujeto. La instancia crítica del instante establece, al ser irrepetible, la irrepetibilidad del acontecimiento que se le adhiere, de tal modo que el simple presentimiento de una repetición del instante supone una ruptura de tal instancia crítica y la apertura a otra perspectiva de los acontecimientos. Esta perspectiva nos lleva a ver el fenómeno interno de todo acontecer, que para Deleuze es la «intensidad», y para su maestro Bergson el tiempo de la «*durée*» o «duración» frente a la continuidad lineal del tiempo de la sucesión.

La intensidad de los sentimientos y los pensamientos, lo que para Deleuze son los «conceptos», «perceptos» y «afectos», es el fenómeno sobre el que va a centrar su estudio. También, anteriormente, Pierre Klossowsky, e incluso George Bataille, habían estudiado los *estados valetudinarios* y las *cimas* y *abismos* afectivos, respectivamente, que mostraban las raíces del pensamiento del ER en Nietzsche; pero es propiamente Deleuze quien fundamenta su interpretación del ER en Nietzsche basándose en la intensidad del instante como clave de su pensamiento.

Una vez que el ER se presenta como una *lucha de intensidades*, de distintas medidas de VP, siendo éstas la relación que se establece entre lo que *se quiere* y lo que *se puede* (ya que la VP se concibe como «voluntad de potencia», es decir, como aquello que puede desarrollarse para poder ser), podemos ver el ER como una lucha constante de VP en relación con fuerzas activas frente a fuerzas pasivas, por ejemplo, la lucha de Zaratustra contra el *espíritu de la pesadez*. Por ello, el ER tiene para Deleuze un valor afirmador de la vida y lo selectivo en el devenir. Lo que no quiere ser en ER no vuelve a ser, de tal modo que el «ER de la diferencia» implica que lo que vuelve es siempre distinto, diferente; es más, constituye una selección de lo más positivo o, al menos, de lo más activo frente a lo reactivo, que no llega a ser.

Por eso podemos decir que la imagen del ER que tiene Deleuze es una imagen *variacionista*, es un eterno retornar de lo diferente, que es lo que regresa, y no el retorno de la actualidad de lo que ya ha sido, en el mismo orden y del mismo modo. En esto quizá no se mantiene tan apegado a la textualidad de Nietzsche, como sí lo hace Heidegger; pero, por eso mismo, Deleuze replantea, re-crea el ER rebasando los límites cosmológicos en los que se basaba Nietzsche.

Fernando Savater, en su *Idea de Nietzsche*, expresa su desacuerdo con la interpretación del ER de Deleuze como hipótesis variacionista. Savater recrimina al filósofo francés su intento de construir un sistema cercano al dialéctico para salvar la hipótesis científica de la evolución natural, llevada al plano de la inmanencia en el terreno filosófico.

«Para Deleuze, el eterno retorno es la Repetición que selecciona, la Repetición que salva, es decir la prueba de fuego que sólo pasa lo bueno y criba, en cambio, lo malo. De este modo, evidentemente, la repetición no repite lo mismo, sino una antología de lo mismo, una selección preferente de lo que hay, en lugar de repetir rigurosamente lo que hay»<sup>420</sup>.

Eugenio Trías, en su libro *Filosofía del futuro*, se acerca a la hipótesis variacionista de Deleuze. Es más, construye un sistema basado en la historiografía de la crítica estética y recubierto con motivos cercanos al concepto de «repetición» de Kierkegaard, e incluso con la forma de composición musical de la variación, que tiene mucho de la estética de Wagner. Así, Trias construye su sistema partiendo del concepto del «principio de variación», como principio fecundador del arte sobre la vida, interpretado en el sentido de principio de la *re-creación* de la obra artística en el ser humano. A partir de este principio, muestra cómo puede llevarse este modelo a las esferas del conocimiento y la acción humanas.

Tanto Savater como Trías nos presentan a un Nietzsche filtrado por sus mayores influencias. En el caso de Savater, a pesar de sus críticas, se percibe el filtro heideggeriano, con lo que se acerca a la defensa de un ER actualista en Nietzsche, aunque él se considere más próximo a Bataille, de quien ha sido traductor. Trías, en cambio, se acercaría al planteamiento variacionista de Deleuze, que, en su caso, aparece ligado a la dialéctica hegeliana (cosa que Deleuze no admitiría en ningún caso).

Otro importante autor español en relación con nuestra investigación es Julio Quesada. En sus libros, llenos del espíritu polémico y narrativo de Nietzsche, sostiene un argumento cercano a la tesis que tratamos de calibrar aquí: la proximidad radical entre la escritura y la experiencia del ER, porque es el modo como el ser humano salva la experiencia para la memoria de las siguientes generaciones. En esto se acerca a los planteamientos de Hannah

---

<sup>420</sup> SAVATER, FERNANDO: *Idea de Nietzsche*, p. 121. Editorial Ariel, Barcelona, 1995.

Arendt, de Walter Benjamin y, sobre todo, de Albert Camus. Apoyándose en estos autores, Quesada defiende la concepción de un ser humano que vive una *historia interminable*, la historia universal de su cuerpo, que sería, en el fondo, el compendio de la propia Historia humana.

No obstante, para acercarnos a la completa dimensión del pensamiento del ER –en tanto que *re-creación* de nuevas posibilidades de mundos a partir de la actividad del ser humano o de la ideación de lo nuevo a partir de lo recordado– debemos fijarnos en el contenido de su intuición: la que le llevó a formularlo como el *pensamiento abismal*. Para ello, vamos a recurrir a uno de sus últimos traductores e intérpretes, uno de los más fidedignos, quien, junto con Giorgio Colli, ha realizado la edición completa de sus obras en la actualidad. Nos referimos a Mazzino Montinari.

Mazzino Montinari, en su libro *Lo que dijo Nietzsche*, habla de la genealogía del pensamiento de Nietzsche sobre el ER y, como ya había hecho Georg Brandes<sup>421</sup>, hace mención a otras obras contemporáneas a los escritos de Nietzsche y a su *visión* del ER en agosto de 1881 en la Alta Engandina.

«Henri Lichtenberger (1911, Apéndice) y Charles Andler (1958, vol II pp. 421 y ss.) han indicado tres obras -más o menos contemporáneas de Nietzsche– en las que se encuentra la misma teoría o, al menos la misma hipótesis: *Die Kraft, Eine real-monistische Weltanschauung* (1878), de Johann Gustav Vogt, *L'Éternité par les astres*, de Louis Auguste Blanqui (1872) y *L'homme et la société*, de Gustave Le Bon (1881)».

También señala que tanto Vogt como Le Bon hablaban de un eterno retornar de lo mismo como algo idéntico en tiempo y espacio, mientras que la hipótesis del revolucionario de la «comuna», Louis Auguste Blanqui<sup>422</sup>, era la de un eterno retornar diferente en cada ocasión, pero semejante en su sentido.

---

<sup>421</sup> Ver lo dicho en la p.256 sobre Georg Brandes, Parte Segunda, Cap. 10. Apdo 10.1.

<sup>422</sup> Louis Auguste Blanqui (1805-1881). Activista político y revolucionario francés. Participó en el movimiento de la Comuna de París en 1848. Admirado y criticado al igual por Marx, es un autor de referencia para Walter Benjamin, que lo considera el modelo del revolucionario profesional. Critica en él su teoría un tanto melancólica de una vuelta de todo lo existente a partir de algo parecido a la teoría de los mundos múltiples de Leibniz. Es esta teoría de la que habla Georg Brandes como una anticipación del ER de Nietzsche. Cita supra.

Podemos ver estas tres formas de concebir un eterno retornar de lo existente como modelos alternativos de lo que luego Nietzsche construiría desde su *intuición abismal* como ER. Ahora bien, todos estos modelos, incluso el modelo de Nietzsche, están basados en las hipótesis cosmológicas científicas de su época, es decir, en el energetismo y la ley de la conservación de la energía.

Montinari aclara en qué consiste el eterno retornar de lo existente en Blanqui en relación con Nietzsche:

«La única diferencia es que Blanqui supone, además de una repetición en el tiempo infinito, una repetición del espacio infinito (algo que Nietzsche niega expresamente) con la posibilidad de que se den variantes infinitas además de las repeticiones del mismo hecho».

Podemos considerar la concepción de Blanqui como una fuente subterránea y oculta del pensar acerca del ER de modo variacionista y, por tanto, como una fuente oculta, a su vez, de la interpretación de Deleuze del ER en Nietzsche. Lo que Blanqui presenta en un lenguaje no científico se acerca a lo que actualmente en la ciencia se conoce como *teoría de los multiversos*.

Según esta teoría habría un mundo real, (M1), que se daría tal y como ahora es, pero habría también una serie de mundos posibles: M2, M3... que también podrían darse. La hipótesis de Blanqui consiste en que todos estos mundos posibles se darían en diferentes mundos, pero también dentro de un mismo mundo, y así, pasando el tiempo, se darían las combinaciones posibles de los otros mundos. Lo único que diferiría del ER de Nietzsche es que para Blanqui no sólo el tiempo sería infinito, sino también el espacio. En la construcción o *re-creación* que hemos ideado como ER *variacionista*, tendríamos un tiempo infinito, eterno (quizá por un continuo movimiento oscilatorio cósmico entre el Big Bang y el Big Crunch <sup>423</sup>), y un espacio *in-*

---

<sup>423</sup> Ver Parte Segunda, Cap.10 de la tesis.

*definito*, que estaría en el límite de lo finito, según Nietzsche, y que no llegaría al infinito en acto que concebía Blanqui.

Pero lo que máximamente acerca al revolucionario Blanqui a Nietzsche es la idea de un tiempo en eterno retorno. Blanqui, personaje admirado por Walter Benjamín, fue criticado también, como hemos señalado en capítulos anteriores<sup>424</sup>, precisamente por su cercanía a la idea de un tiempo en eterno retorno. De ahí que la comparación de Blanqui con Nietzsche nos lleve al epicentro del contenido de la tesis, que no reside en las semejanzas y diferencias en las estructuras cosmológicas de sus pensamientos respectivos acerca del eterno retornar, sino en el intento de querer escribir desde su vida el relato, la narración de su existencia. Esta narración sería un testimonio que se afirma en eterno retorno. Pues bien, en este vislumbrar un eterno retornar desde la escritura es en lo que el ER resulta idéntico en ambos autores.

«Lo que ahora escribo en esta cárcel del fuerte del Toro, ya lo he escrito y lo escribiré eternamente sobre una mesa, con una pluma, con una ropa y en unas circunstancias del todo idénticas».

¿No está íntimamente relacionado este texto de Blanqui con la intuición del *pensamiento abismal* de Nietzsche? ¿No late un mismo sentimiento, una misma intensidad de un pensamiento que atisba lo sublime y lo terrible del gesto heroico, que lleva el más alto sentir y la carga más pesada sobre sí?

¿No es una llamada a la pura repetición de lo sucedido, a la justificación, no como la justicia, es decir, no como ese acuerdo posterior llevado a cabo entre los hombres, tal y como Hegel veía la mirada tardía de la lechuza de Minerva, sino como la redención del instante presente, de la duración en que se inserta la narración de los acontecimientos, en definitiva, como la narración del ser limitado, finito y contingente que es el ser humano, cada ser humano, pero que lleva en su interior el anhelo, el *gran anhelo* de autotrascenderse en la memoria de sus obras?

---

<sup>424</sup> Ver Parte Segunda, Cap.12 de la tesis.



¿No es ésta, finalmente, la raíz inmanente, y al tiempo, auto-trascendente, de donde surge el ER como *pensamiento abismal*, que dice «sí» a la vida aceptando lo sufriente, por lo que sería, por tanto, una experiencia y una *filosofía del convaleciente* y que quiere la existencia tal y como es en eterno retorno?

Y finalmente, ¿no podríamos decir que es la necesidad *humana, demasiado humana*, de querer eternizar el instante presente en la narración de lo sucedido, tal y como éste ha sido, lo que hace que, tanto en Nietzsche, como en Blanqui, pudiera dar lugar a un atisbo de la intuición sobre el ER?

Si esto es así, no se trata ya de que el ER sea una fórmula adecuada a una cosmología posible, ni de que pueda ser el motor del funcionamiento de la inmanencia en su plenitud, sino de que expresa el anhelo propio del ser humano, el modo como éste puede salvar, desde una necesidad propia, el valor de la duración. Es decir se trata del tiempo de la *durée*, de una medida del tiempo que supere el tiempo del *Cronos* y la eternidad del *Aión*. Este modo de concebir el tiempo, que *salva* al tiempo como duración, supone para Nietzsche la eternización de su recuerdo por la inserción del instante en la realidad y, por tanto, su immortalización mediante un eterno retornar operante desde la memoria y la imaginación. A este modo de concebir el tiempo lo hemos denominado «Anhelo de independencia del ser humano» con respecto al conjunto de la Naturaleza. Pues bien, consideramos que este anhelo de independencia del ser humano es el núcleo de la VP propia del ser humano en tanto que ser que valora, fabula, narra y, sobre todo, como ser que juega y re-crea sus propias posibilidades de acción en su existencia.

Por tanto, el ER vislumbrado por Nietzsche no terminaría en la idea que Nietzsche mismo tuvo de él, sino que se fundamentaría en la estructura fenomenológica del instante vivido como algo recordado y narrado hacia el futuro. De ser así, la estructura del ER y la estructura de la narración humana tendrían una *misma naturaleza*, y las *olas* del cambiante ser inmanente del tiempo (*Welle*) y las fuerzas internas de la subjetividad (*Wille*), como algo más

que una individualidad cerrada, enajenada en sí misma, *serían también una misma cosa*<sup>425</sup>.

De tal modo que si pensamos hasta el fondo la intuición que da lugar a la idea de Nietzsche sobre el ER, ya que según él, como hemos indicado al principio de la tesis, habría que pensarlo, como todas las grandes ideas, con *inocencia y cinismo* o, como él también decía al referirse al término análogo de *inocencia del devenir*, con *inocencia y olvido*, hallamos el centro de tal idea, y más aún, el modo de poder pensarla.

¿Qué nos puede llevar a pensar la intuición del ER de Nietzsche como *pensamiento abismal* con inocencia y cinismo, con silencio y olvido? ¿Qué supone cada uno de estos elementos? Pensar con inocencia y cinismo, como ya dijimos al referirnos a G.C. y A.H.Z., es pensar como piensan los lectores de los relatos de terror o los niños sobre los cuentos. Pensar desde el silencio y el olvido es un modo de pensar negativo y reactivo que consiste en dejarse llevar por la realidad, por la actualidad circundante de lo fáctico.

La actitud, por tanto, ante el ER como intuición de un nuevo modelo de temporalidad, consiste o bien en dejarse llevar por la intuición, por el *como sí*, por la actitud mágica del encantamiento, por la afirmación del *sí mágico*, re-encantador, en la nueva situación que plantea, como la actitud, el *ethos del desmitificador que remistifica*<sup>426</sup> de nuevo el mundo dotándolo de otra perspectiva de sentido, tal y como hacían *el mago y el adivino* en la Cuarta Parte de A.H.Z.<sup>427</sup>, por encima del nihilismo del que nos previene o que quiere acelerar para llegar a un estado de otro futuro posible, o bien olvidar esta nueva forma de temporalidad y condenarla al silencio. El dejarse llevar por la intuición de la idea supone recrearla al igual que hacen los intérpretes o los artistas sobre el libreto de una obra o el escultor sobre la piedra a la que da una forma. Por tanto, el dejarse llevar por

---

<sup>425</sup> Ver lo dicho sobre el § 348, traducido al castellano como: «Voluntad y ola» de G.C., en la nota 88, p. 89, en la Parte Primera, Cap. 3, Apdo. 3.3 de la presente tesis.

<sup>426</sup> Ver la *Introducción*, «Método y objetivo» pp.11-15 sobre el *ethos* de la filosofía de Nietzsche y Parte Primera, Cap. 5.

<sup>427</sup> Ver lo dicho sobre las figuras de *los hombres superiores* en la Parte Primera, Cap. 4.

la intuición del ER supone re-crear en este sentido la idea del ER de Nietzsche, incluso por encima del contenido, de los contenidos intelectuales puestos por él en su idea.

Lo importante para Nietzsche no es tanto el resultado final de la idea vertida en el texto definitivo sobre el contenido del concepto de ER cuanto la elaboración y reelaboración variada de su intuición. El ER es el modelo que él prevé como horizonte futuro de comprensión de la Tierra, a lo él llamó «sentido de la Tierra», un sentido único de la univocidad pluriforme y de la plurivocidad del todo que supone el Universo. Es abrir el *sentido de la Tierra* basándose de antemano en la eliminación de toda posible teleología o sentido determinado.

Por ello, la hipótesis de su interpretación variacionista sería una proyección legítima de su *pensamiento abismal*, de su «pensamiento sin-fundamentos»<sup>428</sup>, de un pensamiento que no rehúse el contradecirse, sino que se afirme, e incluso más, en la misma lucha interna con sus postulados últimos.

Así, si no tenemos en cuenta el modelo variacionista del ER, no podremos hacer del ER un fenómeno comprensivo conjuntamente con algunos de los más importantes descubrimientos e intuiciones de este pasado siglo XX en las disciplinas científicas, tales como son, por ejemplo: la retro-alimentación o *feed-back*, tanto en los procesos orgánicos como en las comunicaciones e interacciones; la *autopoiesis* en los seres vivos, con relación a la formación y transformación de los órganos; los fenómenos de sincronías, que escapan a la diacronía del tiempo cronológico lineal; la complementariedad de los opuestos en unidades de sentido más complejas, como sucede en la «mecánica cuántica», entre otros.

Si algo ha abierto el pensamiento a Occidente en el pasado siglo XX, esto ha sido el ER tanto hacia lo espacial como hacia lo temporal. En lo espacial, como un modo de pensar no circular en el sentido de una circularidad perfecta, dentro de una dinámica mecanicista, sino en el sentido de una interacción

---

<sup>428</sup> Ver la Parte Segunda, Cap.12.

continua y recíproca de todo lo existente con relación a un Universo múltiple; en lo temporal, el ER ha abierto la posibilidad a un tiempo no lineal. Pues bien, estas dos aperturas han marcado este siglo con el signo del ER.

Todas estas aportaciones, fruto de su cercanía a la intuición del ER de Nietzsche, quedarían deslabazadas, diseminadas como elementos dispersos sin sentido entre sí, si se desestima la interpretación de un ER en variación o de una reconfiguración variada desde la diferencia. Y todo ello porque Nietzsche, en su idea de ER, consideró que el tiempo era eterno, pero el espacio, la materia y la fuerza que están en juego eran finitas.

Hoy en día, después de la revolución einsteniana de lo macrocósmico por el principio de la relatividad y de la revolución cuántica de lo microcósmico, sabemos de lo más grande y de lo más pequeño, sabemos que hay cantidades que se mantienen constantes en el continuo espacio-temporal, como la velocidad de la luz, en lo grande, y la constante de Planck, en lo pequeño.

En consecuencia, sabemos también que el espacio-tiempo es finito y limitado, tal y como pensaba Nietzsche, e igualmente sabemos que todas las combinaciones posibles del universo son infinitas en potencia, *in-definitas*, al igual que lo son los libros que pueden escribirse y las frases que se pueden formar a partir de un número finito de letras. Por tanto, las posibilidades a partir de un conjunto de elementos finitos son, virtualmente, si no infinitas en acto (tal y como se pensaba desde la intuición del Universo infinito de Nicolás de Cusa y de Giordano Bruno), sí indeterminadas e indeterminables; con lo cual, en un Universo relativista y cuántico, las posibilidades vuelven a ser otra vez *indefinitas*. Vivimos de nuevo en un *apeiron* indefinido y, aunque veamos los límites posibles del Universo, no podemos mensurar las múltiples posibilidades que este Universo contiene. Por ello, volvemos a estar inmersos en un *mar abierto*, en un horizonte amplio de conocimiento, horizonte que nos abre la idea de un ER en variación.

Así, la re-creación variada o re-configuración, sin que se llegue a afirmar una fuerza infinita, lo cual resultaría completamente imposible dentro de las constantes descubiertas por la Física, puede volver a ser una hipótesis posible

sobre este Universo, y, además, por ello mismo, la hipótesis, la del Universo en ER variado puede ser la más pausable dentro del pensamiento de la «autonomía cósmica del universo». La re-creación variada o re-configuración puede ser la hipótesis que dé lugar a una nueva explicación de la naturaleza inmanente del Universo, a nuevas ideas que nos permitan comprender el funcionamiento de la vida como una interacción entre los seres y su medio y, dentro de ésta, el fenómeno de la inteligencia y, más en particular, la inteligencia del ser humano: la de su captación de la temporalidad desde la memoria y la imaginación y también su capacidad de autotranscenderse, de manifestar su «anhelo de independencia respecto de la Naturaleza», ya que se sobrepondría por encima de la finitud y la limitación en la inmanencia del espacio-tiempo al proyectarse en el tiempo de la eternidad pretérita a través de la memoria de sus obras.

#### **13.4. Resumen de la trayectoria de la idea de ER en Nietzsche**

##### **13.4.1. La intuición anterior al pensamiento del «ER»: tragedia inocencia del devenir**

Para poder considerar en toda su profundidad en qué consiste afirmar un tiempo en eterno retorno, y recopilando a grandes rasgos lo dicho hasta aquí, vamos a ver de qué forma Nietzsche rescata esta temporalidad procedente de la noche de los tiempos, del tiempo inmemorial que habitan el mito y la tragedia griega, de la cual procede gran parte de la inspiración de su intuición del ER.

Rescatar el tiempo de los mitos y de la tragedia griega supone, en Nietzsche, antes que nada, volver a plantear los principios en que se basó el pensamiento anterior a la aparición de la figura del *ser* o *lo esente*, volver a pensar la temporalidad desde la medida de lo cosmológico, esto es, una temporalidad más cercana al tiempo regido por los ciclos, las estaciones, las mareas y los movimientos estelares, más cercana, por tanto, a la regularidad inmanente de la Naturaleza.

El ser humano, siendo inmanente y contingente, como todos los demás seres, y formando parte de la dinámica de todo lo existente, es un ser diferente a los demás, porque es auto-consciente de su propia limitación y finitud. Ahora bien, esto no le hace quedarse o conformarse pasivamente con su puesto en el conjunto del universo, sino que le lleva a un enfrentamiento, que señala de manera muy evidente la tragedia griega, en relación con el destino del hombre.

En efecto, debido a la autoconsciencia de su limitación y a su deseo de trascender tal limitación, el ser humano está abocado a un destino trágico, marcado por la *hybris*<sup>429</sup>. Esta *hybris* es interpretada por Nietzsche como un síntoma de la VP presente en todo el universo, en todo ser vivo y, en particular, en el ser humano, o sea, en el ser que quiere escapar de su finitud y sobrepasar los límites de su contingencia y fragilidad.

Este doble movimiento de la *hybris* consiste en *querer-ser-más*, en querer autosuperarse en todo lo que hace, en intentar proyectar hacia el futuro sus anhelos en sus obras y acciones y, en consecuencia, estar destinado a la imposibilidad de ese cumplimiento y a la destrucción de sí mismo, al derribar, en su acción de continuo rebasamiento, los límites que lo constituyen.

Así, si bien parte del pensamiento griego tomaba al hombre como «*medida de todas las cosas*»<sup>430</sup> (Protágoras), el pensamiento trágico consideraba en el hombre una doble naturaleza vinculada con lo trágico de su destino. Esquilo, en *Prometeo encadenado*, consideraba que el hombre, los seres humanos, a los que Prometeo había ayudado y por los que había sido condenado por los dioses, eran «*deinoteros*»<sup>431</sup>, seres de doble naturaleza: sublimes y terribles. Como señala Rainer Maria Rilke: «*Lo bello es el comienzo de lo terrible*»<sup>432</sup>, lo cual significa

---

<sup>429</sup> Ver lo dicho sobre *hybris* en la nota 48, p. 58, Parte Primera, Cap.1 de la presente tesis.

<sup>430</sup> *Ibíd.*, notas 27, p. 37 y 28, p.38, en Introducción, Apdo. B.1. de la presente tesis.

<sup>431</sup> La expresión del *Prometeo encadenado* de Esquilo proviene del adjetivo griego *δεινός* - *ου*, que significa terrible, pero también sublime. Este adjetivo utilizado para referirse al ser humano es motivo de reflexión para Heidegger en su obra: *Introducción a la Metafísica*, páginas 138-152. Editorial Gedisa, Barcelona, 1993.

<sup>432</sup> RILKE, RAINER MARIA: *Elegías de Duino*. «Primera elegía»: «Denn das Schöne ist nicht als des Schrecklichen Anfang». Lumen, Barcelona, 1980. (Edic. original: Insel Verlag, 1923).

que en el ser humano ambas naturalezas se hallan inextricablemente unidas, tanto como lo está la tendencia humana con su *hybris* hacia la superación de sus límites con el terrible destino que subyace en esa autotrascendencia de sus obras y sus acciones.

Esta medida del tiempo, que contempla la temporalidad cosmológica, al mismo tiempo que la supera al asumir la naturaleza trágica del hombre, rescata el tiempo mítico y trágico del ser humano como ER.

Esta temporalidad asume la contingencia humana, y el carácter necesario de esta contingencia, basándose en la autoconciencia de su acabamiento. Esto lleva al ser humano a querer, como contrapartida, construir obras y acciones que sean eternas en el recuerdo de sus congéneres, que es a lo que hemos llamado *pirámides civilizadoras*. Es, precisamente, por este anhelo de inmortalidad, a partir de la construcción de estas obras y acciones en el recuerdo y en el sentir, e incluso en virtud de esa continua proyección de sus obras y acciones a la eternidad, la base desde la que el ser humano supera al ser humano mismo. De esta forma, se supera a sí mismo en algo que está por encima de la medida de lo humano. Y esto se produce de manera paradójica, porque en el cumplimiento de su destino y de su necesidad interior, en la aniquilación que aparece en los personajes de las tragedias griegas, se supone que sus actos remiten a su repetición en eterno retorno del instante, considerados como lo mismo-idéntico, como una rutina repetida de la misma manera en incontables ocasiones.

Es en la magia del decir «*así lo quise*»<sup>433</sup> y así lo quiero en eterno retorno donde se produce eso que el *Fausto* de Goethe señalaba como el momento de la eternidad: «*Párate, instante, eres tan hermoso*»<sup>434</sup>; palabras de alguien que, por obtener la eterna juventud, estaba dispuesto a vender su alma al diablo, si llegaba a pronunciarlas, queriendo parar así el devenir del tiempo. Éste es el instante de la dicha suprema, el momento del goce de existir, instante paradójico en el que se

---

<sup>433</sup> Ver lo dicho en Parte Primera, el Cap. 4, sobre el fragmento de *A.H.Z* Segunda Parte.: «De la redención».

<sup>434</sup> Goethe en *Fausto*. Primera Parte, Primer Acto.

desvelan las más altas tonalidades del espíritu, lo que Bataille<sup>435</sup>, comentando a Nietzsche, denominaba *Cima y Ocaso*, y Klossowski, *estados valetudinarios*<sup>436</sup>, dentro de los cuales se podría incluir el estado en el que se encontró Nietzsche ante la visión del ER en el lago Surlei, cerca de Silvaplana, en 1881<sup>437</sup>.

Para Nietzsche, este estadio superior del espíritu consistiría en la asunción de la «inocencia del devenir» o del *devenir inocente*, tal y como Heráclito describió al *Zeus Paidos*<sup>438</sup> y con ello, también el tiempo de lo sincrónico<sup>439</sup>, de lo acausal, del juego y el azar. Así, la necesidad del cumplimiento del destino del hombre en su ser trágico y el azar de todo lo existente convergen en algo así como la solución a un problema: el que se plantea con la propia existencia del ser humano, de cada ser humano. En ese instante, único, pero repetible por nuestra tendencia a quererlo en eterno retorno, se experimentaría la unidad disjunta de todo lo existente. Ese instante, fruto de la necesidad y del azar, iluminaría con su luz, desde la lucidez del pensamiento del universo, la totalidad de éste como unicidad y también la totalidad del tiempo, justificando de un golpe, en ese instante querido en eterno retorno, la totalidad de la inmanencia del mundo como la «autonomía cósmica del Universo».

Esta concepción no es sólo exclusiva de la etapa de formación de A.H.Z. Ya mucho antes, en la publicación de *N.T.*, es decir, antes de pensar en términos de VP o de ER, había ahondado en el concepto de lo trágico y en la relación entre *lo apolíneo* y *lo dionisiaco*, por lo que ya se perfilaba la importancia que posteriormente tendría esta «inocencia del devenir» como fundamento de un tiempo en ER.

---

<sup>435</sup> Ver lo dicho sobre Bataille en Parte Segunda, Cap. 11 de la presente tesis.

<sup>436</sup> *Ibíd.*, sobre Klossowsky en Parte Segunda, Cap. 8 y Cap.11.

<sup>437</sup> *Ibíd.*, Parte Primera, Cap. 1.

<sup>438</sup> *Ibíd.*, referencias al *Zeus Paidos* en toda la tesis y en especial en la Parte Tercera, Cap. 13, Apdo.13.1 sobre la «inocencia del devenir».

<sup>439</sup> *Ibíd.*, Parte Tercera, Cap. 13. Apdo. 13.1.



En el párrafo tres del *N.T.* Nietzsche presenta a un personaje de la mitología griega, que simboliza esta relación de contraposición entre *lo apolíneo* y *lo dionisiaco* y que marca la relación entre lo que él mismo conceptuaría como «nihilismo negativo» y «nihilismo positivo», asociados respectivamente a dos personajes: Dionisos y su viejo compañero Sileno.

«Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dionisos, sin poder atraparlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil, calla el demon, hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de un risa estridente: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto”»<sup>440</sup>.

Así concebía Nietzsche la relación del ser humano con el conjunto de la existencia. La sabiduría pesimista de Schopenhauer le llevó por los derroteros de la búsqueda del sentido de la existencia en el arte como antídoto contra la angustia ante la finitud de la vida. Sileno dice con palabras comprensibles para los humanos algo que está presente por doquier en la mitología griega, y es el valor de un tipo de justicia instrínseca a la inmanencia de la existencia: «*Todo paga su precio por existir*»<sup>441</sup>.

En la Mitología griega, la *Moir*a, anterior a la *Dike* de los tiempos clásicos, cumplía esta misión. La *Moir*a era la que decretaba el fin del ciclo de todos los seres, la que ejecutaba la sentencia contra los vivos que habían llegado al estado extremo de la *hybris*, a esa misma *hybris* a la que llega el rey Midas al pedir que le sea esclarecido el sentido de la vida, de su propia existencia. Es esa misma *Moir*a la que vemos transfigurada en forma de buitres desgarrando el hígado de Prometeo, o en forma de roca, imposible de levantar en brazos de Sísifo, para que cumpla su castigo y su destino.

---

<sup>440</sup> NIETZSCHE, F.: *N.T.* Cap.3. en *Friederich Nietzsche, Obras completas*, «Vol. I. Escritos de juventud». En Tecnos, Madrid, 2011. Ver la nota 64, p.69, en el Cap.2 de la presente tesis.

<sup>441</sup> Ver lo expuesto sobre Anaximandro de Mileto en la Primera Parte, Cap. 2 y en particular notas: 58,60 y 61, p. 68 de la presente tesis.

Pues bien, así consideró también el Nietzsche filólogo a la *Moir*, y así le respaldaba su colega y amigo Erwin Rohde<sup>442</sup>.

«La estructura de la trilogía de Prometeo sólo se puede entender, en general, partiendo de la idea de que sobre la cabeza de Zeus también se cierne un destino independiente de su arbitrio. Si en los restantes dramas aparece Zeus en concordia con la *Moir*, nunca se le coloca por encima de ella, ya que él ha aceptado en su voluntad los decretos de ella; es la *Moir* la que siempre determina el enredado destino del mundo».

La *Moir* sería, pues, la simbolización del destino, de lo desconocido que nos concierne y que no está sometido a ningún saber racional; es la incertidumbre hacia el futuro del por-venir del que nada podemos conocer. Por ello, el Zeus *Paidos* estaría más cercano a la *Moir* (que supuestamente es una mujer en la edad de la senectud, las *Madres*<sup>443</sup>) que el Zeus adulto, ya que en él todo es «*inocencia y olvido*», características que atañen más al carácter de desconocimiento, de incertidumbre del destino y que, paradójicamente, acercan los dos extremos de la existencia humana: el niño y el anciano.

Lo que quiere el ser humano es lograr el conocimiento de lo que le va a ocurrir, de lo que será para él. Para este fin, obtiene de ese ejemplo, extraído de las entrañas de la «*hybris*» (que en este caso es querer conocer lo incognoscible) la sabiduría del dolor. Sabiduría que Midas obtiene del embriagado Sileno y que refleja muy bien el *Calígula* de Albert Camus al afirmar que «*esta noche*» (representando este instante, el *aquí y ahora*, al conjunto de la existencia), «*pesa tanto como el dolor humano*»<sup>444</sup>, símbolo que no sólo da sentido al existir humano, sino que también se lo da a aquello que *salva* al ser humano al eternizar el recuerdo del momento presente.

---

<sup>442</sup> Erwin Rohde (1845-1898). Amigo de Nietzsche; en el escrito traducido al castellano como *Pseudofilología* en contestación a la obra de Wilamovitz-Möllendorff *Filología del futuro*, en contra de N.T., en la cual afirmaba la primacía de Zeus por encima de la *Moir*.

<sup>443</sup> En relación a las *Madres*, Goethe las menciona en la Primera Parte de *Fausto*.

<sup>444</sup> CAMUS, ALBERT: *Calígula*, Acto IV, escena 14.

Querer el dolor, celebrarlo como parte integrante de la existencia, es querer también la vuelta del placer. Ésta es la raíz del pesimismo dionisíaco y, asimismo, el modo de poder destruir el nihilismo pasivo de la indolencia, de destruir efectivamente el «una sola vez» y su contrapartida, su «nunca jamás», que ve en lo irreductiblemente único, en lo irrepetible, la marca de lo pasajero, tal y como lo expresa Milan Kundera<sup>445</sup>.

Lo pasajero es el dolor, aferrarse al peso de la existencia en lugar de elegir lo ligero como lo pasajero y fugaz, no queriendo sentir dolor, y, finalmente, como en Schopenhauer, no queriendo sentir nada. Nietzsche, frente a esta orientación, opta por asumir la carga de la existencia y por convertir el sentimiento de pérdida ante la fugacidad del instante en algo eterno, es decir, opta por inmortalizar el sentimiento desde la eternización del instante, tal y como hacen el arte y la religión basándose en una conciencia meta-histórica. Para ello, en lugar de distanciarse del instante y verlo como el «espectador desinteresado» de Kant, en el cual se basó Schopenhauer hasta llegar a su postura de ultra-ataraxia oriental frente a la existencia, Nietzsche convierte el instante en eterno, ya que, según él, es el instante aquello de lo que se compone la temporalidad, con lo que lo único existente es el instante, cambiante en su contenido y, sin embargo, siempre presente. Por eso, repetir el instante como instante supremo de dicha, pero también de sufrimiento y dolor, es querer convertir en eterno lo que nos parece lo más fugaz y efímero. Al hacer eterno el instante, tanto en su carga de lo sublime como en su carga de lo terrible, termina haciendo más ligera la totalidad de la existencia, ya que la afirma en su placer y en su dolor, las dos caras de una misma moneda.

Sobre esta cuestión, resulta significativo el mito que analiza Nietzsche en *N.T.*, aunque todavía muy influido por la carga del pesimismo de Schopenhauer sobre la existencia. En este mito podemos contemplar cómo Sileno, acompañante embriagado de Dionisos, aporta el contraste negador, destructivo,

---

<sup>445</sup> Ver lo dicho sobre Milan Kundera y Pierre Klossowsky, Parte Segunda, Cap. 7 de la presente tesis.

que se asemeja al *daimon* o *espíritu de la pesadez* que aparece en *A.H.Z.*<sup>446</sup> Es la figura contrapuesta a la sabiduría deslumbrante que habla por presagios, a la sabiduría adivinatoria de Apolo, sabiduría que se hace visible a través de personajes como el adivino Tiresias, que le dice a Edipo lo que no debía oír, o Casandra, que adivina la desgracia de Troya, aun cuando sus conciudadanos no la tomen en serio.

Todos ellos dicen una verdad inaudible, algo que no le conviene saber a sus oyentes, pero que es lo que más les concierne, pues habla del destino de sus existencias. No obstante, la similitud termina aquí, ya que Sileno es el reflejo salvaje de ese tipo de saber luminoso, lúcido. Mitad humano, mitad animal, Sileno se asemeja a los centauros, como Quirón, el preceptor de Heracles. Esta dimensión terrena, incluso prehumana, por sus características animalizadas, nos lleva a verle como una caricatura del saber apolíneo, una sabiduría más cercana al *humor trágico*, humor rayano en el sarcasmo. De nuevo, al indagar en la superficie de los elementos de las obras de Nietzsche anteriores a su concepción del ER, nos encontramos con intuiciones próximas a conceptos que posteriormente desarrollará. En este caso, Sileno suponía el acercamiento sarcástico al Sócrates platónico, al que Nietzsche atribuía la decadencia del saber trágico griego. En este Sileno del *N.T.* se encuentra también prefigurada la imagen del *espíritu de la pesadez* que aparecerá como contra-figura esencial en *A.H.Z.*, ya que es el *daimon de la pesadez*. Precisamente, el *daimon* de la prudencia de Sócrates<sup>447</sup> era, según Platón, lo que le hacía a Sócrates comportarse tal como lo hacía. En cambio, desde la óptica de Nietzsche, será el *daimon de la pesadez* el personaje que, subido a espaldas de Zaratustra, le quiere hacer caer en el más profundo nihilismo pasivo.

En esta comparación entre el Sileno del *N.T.* y el *daimon de la pesadez* de *A.H.Z.* advertimos que hablar de las cosas importantes con *inocencia* y *cinismo*

---

<sup>446</sup> Ibíd., sobre el *daimon* o *espíritu de la pesadez* en Parte Primera, Cap. 4.

<sup>447</sup> No sólo por el *daimon* de la prudencia que acompañaba a Sócrates, sino también por su aspecto físico, el mismo Platón en *Banquete* retrata a Sócrates a través de Alcibiades al que piden una imagen de Sócrates y éste dice de él: «en mi opinión es lo más parecido a estos Silenos (...) Y afirmo además que se parece al sátiro Marsias». En: PLATÓN. *Banquete* 215 b 3.

nos lleva a plantear cuáles son los elementos históricos que resultan cercanos a la caricatura filosófica de los sabios cínicos y a la figura del Sócrates platónico. Al igual que Sileno, los cínicos preconizaban la vida natural, aislada y separada de toda norma (*nomos*) humana, por tanto, fuera de la medida de lo humano. En este caso, pensar con *inocencia y cinismo* supone pensar en los sabios cínicos y su cercanía a la *sabiduría salvaje* e inocente de la inocencia animal, prehumana, del fauno Sileno.

Sileno, con la sabiduría terrena, simboliza el peso, la carga de lo existente, y así lo demuestra con sus palabras, en las que habla de la «sabiduría salvaje»<sup>448</sup>, con una connotación eminentemente positiva, ya que la asocia al *león*, protagonista de la «segunda transformación del espíritu». Pero hay también una carga negativa en la influencia de Sileno que es lo que Nietzsche retomará en la Tercera Parte de *A.H.Z.* con el personaje simbólico del *daimon de la pesadez*, al cual se enfrenta Zaratustra en la prueba de la afirmación del ER. El *espíritu (daimon) de la pesadez* es la sabiduría que ve en la existencia *la angustia por el conocimiento de su finitud*. Dionisos, en cambio, es el polo positivo, la «sabiduría jovial», que celebra el retorno de lo existente: *todo regresa*, contrapunto a la carga negativa que pueda tener la *sabiduría salvaje*, la negación del *león*, que ya estaba expresada de forma explícita en Heráclito con el *todo pasa (panta rei)*<sup>449</sup>.

Dionisos, por su lado, es la parte afirmativa, la «sabiduría alegre», la «*Gaya Scientia*»<sup>450</sup>, aquella que ha desafiado la existencia de un solo Dios y que desde la risa de los dioses, que implica la multiplicidad de lo inmanente, celebra la vida, ya que Dionisos es también el dios múltiple, el dios nacido dos veces: de Semele, su madre mortal, y de Zeus, su padre divino e inmortal<sup>451</sup>. Dionisos es el

---

<sup>448</sup> *Ibíd.*, sobre la *sabiduría salvaje* en *A.H.Z.*, ver Parte Primera de la tesis, Cap. 4.

<sup>449</sup> *Ibíd.*, sobre Heráclito en Prólogo, Parte Primera, Cap. 2 y Cap. 4; Parte Segunda, Cap. 5 y, Cap. 9 de la presente tesis.

<sup>450</sup> *Ibíd.*, sobre G.C., ver Parte Primera de la tesis, Cap. 3.

<sup>451</sup> Dionisos, según la mitología griega, nace primero de su madre mortal, Semele, quien le tiene en su vientre, pero antes de su nacimiento ella muere deslumbrada por Zeus al quererle contemplar en su gloria inmortal y es Zeus el que recoge a su vástago aún no nacido al que ubica en su pierna hasta que puede llegar a nacer, por ello se dice que Dionisos es el dios «dos

dios al que sus seguidores (faunos, entre ellos, el viejo Sileno y vacantes), le celebran en la orgía su continuo ciclo de existencia y muerte. Es muerto, al igual que el Osiris egipcio, por desmembración, pero vuelve a la vida desde la multiplicidad y reuniendo todas las partes de las cuales se compone. Dionisos es el espejo roto y recompuesto infinitas veces como la imagen de la inmanencia en ER.

El contraste entre ambas sabidurías es lo que lleva a Nietzsche a destruir, mediante el nihilismo negativo de la «sabiduría salvaje» de Sileno o del *daimon de la pesadez*, todo lo negativo y reactivo, aquello que sólo quiere «ser una vez», lo cual lleva de la destrucción de lo reactivo al elemento positivo que hace posible afirmar el goce de existir. Y de ahí que el ER, que se vió, primero, como una posibilidad lógica (a partir de la «Segunda Consideración Intempestiva») y, después, desde el recuerdo de la intensidad de la vivencia del placer y del dolor humanos (a partir de G.C. y más en particular de A.H.Z.), sea vea ahora, conjugando los dos caminos (al igual que lo eran la dimensión teórica de la cosmología de los pensadores presocráticos y la dimensión práctica de la sabiduría de los autores trágicos), como lo que conjuntamente une la lógica de la posibilidad del ER y el anhelo de la eternidad del recuerdo en ER. Esta conjunción nos abre la vía de la auto-trascendencia de lo humano por el ER y a partir de su eternización, es decir, de creer y crear desde el instante algo que, como las obras de arte, pueda convertirse en eterno.

En el fondo, sólo se trata de eso: del instante que justifica todo lo existente como «inocencia del devenir», que como el Zeus Paidos es «*inocencia y olvido*». Es decir, es la «inocencia del devenir», la que, como la desconocida *Moirai*, rige los destinos de todo lo existente, lo cual hace deseable y digno de vivir todo el conjunto de los fragmentos de vidas que se componen y se recomponen en eterno retorno. Dionisos es el símbolo de esa continua composición y recomposición del conjunto de la inmanencia contingente que forma el Universo y que lleva al ser humano, en un gesto de *hybris*, a querer eternizar el instante

presente, a pronunciar, como hace Zaratustra, el «*da capo*», «*jde nuevo, otra vez!*», al conjunto de la existencia.

#### **13.4.2. Desde los escritos juveniles al *Zaratustra***

En la segunda de las *C.I.* («Sobre la conveniencia y los inconvenientes de la Historia para la vida»), Nietzsche intuye la existencia de una estructura lógica de lo existente a partir del concepto de una temporalidad no lineal. Esto es lo que Nietzsche apura de modo experimental, dando paso a las diferentes posibilidades de esta temporalidad no lineal, hasta que halla una forma basada en el ciclo de la existencia. De esta forma, hace compatible la crítica a la temporalidad lineal, que implicaba una historicidad teleológica (orientada hacia un fin: el *progresuss ad libitum*) con una vuelta a la cosmología griega de los pensadores presocráticos.

Esta recusación de la linealidad del tiempo suponía la crítica a una temporalidad que, a su juicio, era antropocéntrica, ya que había hecho el tiempo a la medida de la vida humana. Esto mismo es lo que critica a Eduard von Hartmann: si el tiempo se considera ilimitado, tanto hacia atrás como hacia delante, entonces queda refutado todo concepto de finalidad en el tiempo, porque no hay un principio ni un fin.

Este pensamiento hizo posible que Nietzsche imaginase o intuyese la idea del ER como una temporalidad que no tiene principio ni fin, que es una línea infinitamente prolongada en ambas direcciones temporales (hacia delante en el futuro y hacia atrás en el pasado), y cuya proyección infinita, en ambas direcciones, termina convergiendo en un ciclo, cerrándose sobre sí. Así, el ER surge, en primer lugar, como posibilidad lógica que ofrece una ordenación temporal cíclica al conjunto de todo lo existente, por tanto, como una cosmología del tiempo cíclico.

A partir de esta hipótesis cosmológica surgen las metáforas que hacen relación a lo cíclico y a lo que llamaba Anaximandro «*apeiron*», «lo in-definito». *In-definita es la Tierra* como metáfora de la circularidad y la ciclicidad, de aquello que es indeterminado e ilimitado, pero dentro de lo finito; in-definito es también el

océano que circunnavega a *la Tierra* y al que se hace referencia tanto en G.C.<sup>452</sup> como en A.H.Z.<sup>453</sup>

Ésta es la imagen que Nietzsche utiliza para hablar del ER. En efecto, en ella, desde un concepto cosmológico del tiempo, más o menos visto como un ciclo universal, se concibe el ER como una posibilidad más viable que otras. La refutación de la temporalidad lineal como medida *demasiado humana* del tiempo le sirve para pensar un tiempo alejado de cualquier teleología, donde asome todavía la ordenación divina del universo de la Teología cristiana y, en general, monoteísta. Nietzsche ve alborear una concepción autosuficiente del Universo, acorde con las leyes de la nueva física descubierta por los autores energetistas de su tiempo, la afirmación de la «autonomía cósmica del Universo». Esto le lleva a plantearse un tiempo no lineal y una espacialidad finita, limitada y contingente, dentro de una multiplicidad dentro del tiempo infinito: el ER. Ésta sería la visión «macrocósmica» de su perspectiva a *vista de águila*.

Será a partir de G.C., a raíz de la intuición del ER en la roca de Surlei, cuando el ER, más que como una posibilidad de explicación cosmológica, se expondrá en términos de un principio fisiológico que engloba la intensidad del sentimiento y del pensamiento del ser humano en el conjunto de todo lo existente. Tal perspectiva del «microcosmos» del sentir humano es la que se sigue en G.C. y en A.H.Z.

Desde este punto de vista, el pensamiento del ER se concibe como el punto de confluencia del *más alto sentir* con el *pensamiento más grave*. El ER, el pensamiento no sólo más probable, sino el de más honda intensidad, se propone como una explicación que justifica, desde su falta de sentido, todo lo acaecido y todo lo existente.

Todos los actos de la existencia se explican desde un principio fisiológico, presente en todos los seres: la VP, la cual no sólo supone «persistir en la

---

<sup>452</sup> NIETZSCHE, F.: G.C. «Lo que conlleva nuestra alegría» § 343 Libro V.

<sup>453</sup> NIETZSCHE, F.: A.H.Z. en Segunda Parte: «De las islas afortunadas» y en Tercera Parte: «De los grandes acontecimientos» y «De la visión y el enigma».



existencia» (como el «*conatus*» de Spinoza o la «voluntad de vivir» de Schopenhauer), sino que busca su desarrollo orgánico en su más alta expresión. En el ser humano, esta VP lo lleva a querer eternizar el momento presente en un movimiento de autotranscendencia. Esto es lo que explica, según Nietzsche, que el hombre construya relatos del origen de la totalidad de lo existente a partir de una Trascendencia intemporal, eterna y absoluta, como modo de escapar de su naturaleza finita, limitada y contingente.

Nietzsche, por tanto, ilustra la siempre abierta naturaleza humana, no fijada definitivamente, que consiste en el impulso de querer auto-trascenderse respecto de lo contingente, hacia la eternización del instante presente. Esta eternización es la proyección de la VP en el ser humano como proyección distinta de las fuerzas que tienden a la asimilación, en el conjunto de lo existente, como ER biológico.

De ello resulta la contraposición entre las metáforas de la intensidad del sentir y pensar humanos, *cima* y *abismo*, y la horizontalidad de la inmensidad de lo contingente en espacio y tiempo, *horizonte* y *océano*. Esto es lo que se dirime en el centro de este planteamiento fisiológico de Nietzsche. Pero tal planteamiento se había dado ya en el pensamiento trágico de los griegos, entre ellos, y sobre todo, en Heráclito con el concepto de «*hybris*», que supone esa superación hacia la autotranscendencia de los actos humanos por encima de sus propios límites, contingentes y finitos, en un impulso de eternización del instante presente, impulso que resulta fallido en la destrucción de los límites del individuo.

Y, a su vez, esto es lo que replantea Nietzsche en la lucha, en el tenso equilibrio, que se produce entre el autotranscender humano, proyección de la VP inherente en todo ser como elemento fisiológico del microcosmos humano, y las fuerzas de asimilación al conjunto macrocósmico del ER de lo biológico, lo natural, limitado y contingente. En esto consiste su perspectiva fisiológica, que es la que apela a la inteligencia terrestre, que es ciega, salvo para la visión del calor (procedente de la intensidad del sentir y del pensar humanos); en resumen, esta es la perspectiva de la inteligencia de la vida, la *mirada de la serpiente*.

El espacio de tiempo que transcurre entre la escritura de *A.H.Z.* y la última obra que Nietzsche escribió en vida, *E.H.*, que abarca aproximadamente desde 1885 hasta 1888, al final de su carrera como pensador le ocupa el estudio de las distintas formas de valorar que ha construido el hombre: «bueno»/«malo» (desde la moral), «verdad»/«mentira» (desde la teoría del conocimiento) y «decadente»/«gran estilo» (desde la estética), y llega a la conclusión de que desde ningún criterio se ha llegado a poder afirmar qué es mejor o peor para el desarrollo de la vida, puesto que todas estas perspectivas *parten de una dicotomía esencial* que divide el mundo en dos: «mundo verdadero» y «mundo aparente» (perspectiva en la teoría del conocimiento que había operado al menos desde Parménides, en el principio de la lógica en que se basa, y en la teoría de la ciencia con Sócrates y, sobre todo, con Platón).

Nietzsche, que adoptará una actitud antiplatónica, quiere descubrir el entramado que se esconde detrás de la escisión en dos mundos, escisión que, a su juicio, persiste detrás de la distinción kantiana entre «*fenómeno*» y «*noumeno*», y la distinción de su maestro Schopenhauer entre «representaciones» y «voluntad de vivir».

Para Nietzsche, la verdad es una *invención* construida a la medida del «mundo real» de las ideas de Platón. Era una ficción necesaria para la orientación en la vida, para la subsistencia del ser humano y para el desarrollo de su «voluntad de saber» como proyección de su VP. Ahora bien, una vez negada la verdad como una ficción necesaria, se niega *todo criterio* que pueda discriminar «lo real» o «lo no real» en relación con los fenómenos para llegar a un concepto definitivo de qué es la realidad. En definitiva, no hay valores absolutos, no hay propiamente hechos objetivos, sino tan sólo interpretaciones acerca de los fenómenos.

Desde este punto de vista, relativista, es muy difícil constituir una teoría definitiva acerca de todo lo existente, como pretendía serlo el ER. De ahí que es claro que contaba ya con un fundamento cosmológico, basado en la posibilidad del pensamiento del ER, dentro del planteamiento de la «autonomía cósmica del Universo», y también con un planteamiento fisiológico, basado en la idea de VP

que lleva al ser humano a querer auto-trascenderse y eternizar el instante en que vive, en virtud del «anhelo trascendental de independencia del ser humano» respecto de la naturaleza y de su necesidad Sin embargo, y a pesar de todo, no pudo llegar a fundamentar principio ontológico alguno que hiciera viable su pensamiento, ya que, al llevar hasta sus últimas consecuencias dicha VP, ésta le llevaba a eliminar cualquier posibilidad de un fundamento ontológico de su pensamiento.

Si «verdad» y «mentira» son sólo efectos de una determinada perspectiva, ¿por qué la idea de ER tendría que ser auténtica, esto es, una descripción adecuada al funcionamiento real de los fenómenos, del conjunto de los seres existentes?

En lugar de preguntarnos por su verdad, exigiéndole que se atenga a lo que es, si se suprimen los conceptos de «ser» y «lo esente» de la descripción de los seres, tendríamos que preguntarnos acerca de su posibilidad, sobre la verosimilitud de la idea de ER. Esta pregunta se podría hacer tanto en el planteamiento cosmológico de la *perspectiva de águila* de lo macroscópico, como en las condiciones fisiológicas en la *mirada de la serpiente* que capta la intensidad en el instante desde la dimensión microscópica de la inteligencia de la existencia.

De modo que sólo si se cumplen estas dos condiciones, que afectan al pensamiento y al sentir humano, podríamos afirmar que el ER es un pensamiento viable como concepción acerca de la totalidad de lo existente, esto es, como pensamiento ontológico.

Pero, y aquí estriba la mayor dificultad, ¿cómo convertir en viable ontológicamente, esto es, desde la Ontología, un pensamiento que Nietzsche considero *abismal* («*Ab-Grund*»), es decir, «sin-fundamento», dado el abismo que se abre por la falta de fundamento racional de ese pensamiento? ¿Qué condiciones tendría que tener ese pensamiento para poder fundamentarse desde la Ontología, esto es, desde el fundamento de un ser, si ya previamente había desechado cualquier pretensión de su «entificación» desde lo esente y había

tomado la verdad como el conjunto de las ficciones necesarias para la existencia humana en cuanto proyectada hacia el futuro?

### **13.4.3. La complementación entre VP y ER que Nietzsche no llevó a cabo y la dominación como evidencia de VP**

Nietzsche, tal y como hemos avanzado en el apartado anterior, trató de fundamentar una ontología del *ser-en-devenir* basándose en la supuesta complementación entre ER como el conjunto de la forma del *ser-en-devenir*, sobre la base de la «autonomía cósmica del Universo» y la VP (como el contenido del conjunto de lo inmanente), que en el ser humano estaría presente como el «anhelo trascendental de independencia» respecto al conjunto de la Naturaleza. Pero, como también hemos visto, no llegó a fundamentar dicha Ontología, porque, aun cuando llegó a una concepción cosmológica del ER que hacía posible este pensamiento y a una perspectiva fisiológica de la sensación asociada a la VP, no tenía un fundamento inamovible como había sido la «verdad» hasta entonces, ya fuera objetiva, como en Platón con las «ideas», ya subjetiva, como el «*cogito*» para Descartes. Al haber eliminado el fundamento trascendente de la verdad por la conciencia de la «muerte de Dios», carecía de todo fundamento para basar esa Ontología del *ser-en-devenir*<sup>454</sup>, ya que toda verdad había quedado reducida, desde su filosofía, a «voluntad de verdad», de veracidad, que en su propia lógica del discernimiento, había llegado a descubrirse como una parte más de la VP, con lo cual su Ontología del ER se encontraba sin fundamento alguno, siendo, como él dijo al referirse al ER, *el pensamiento abismal*.

Por ello, Nietzsche, con posterioridad a *A.H.Z.*, intentó abordar la cuestión de la VP apelando al método genealógico-histórico, es decir, al elemento perspectivista, para buscar la raíz de la VP en el conjunto de las evidencias de la Historia humana. Realizó, así, lo que él consideró la parte negativa de su filosofía, la parte crítica y destructiva, el «nihilismo activo», que destruiría las otras concepciones, todas ellas idealistas, para construir un modelo apegado a la

---

<sup>454</sup> Ver la Parte Primera, el Cap. 3 de la presente tesis.

realidad, una vez que se había puesto de manifiesto la falsedad de los dos mundos platónicos, el «mundo verdadero» y el «mundo aparente».

De esta manera, abordó la VP no como una parte del anhelo humano de autosuperación y de autotrascendencia, consistente en querer que cada uno de sus actos se eternizen en el tiempo, en la Historia, sino como dominio tanto de la Naturaleza como de sus congéneres. De aquí surge el concepto de VP como *dominación* que muchos autores tendrán en cuenta<sup>455</sup>.

El estudio genealógico-histórico de las épocas pasadas le llevó a reducir su concepto de VP al ámbito de lo fáctico, de aquello que se realizó en el pasado. Así perdió de vista el concepto de ER, como algo más que un mero fatalismo de los hechos, en el sentido clásico del término. El ER podía pensarse fuera del fatalismo, sólo y exclusivamente si lo real no quedaba reducido a lo fáctico, es decir, si se neutralizaban los efectos, tanto del pensamiento positivista, que solamente tenía en cuenta los hechos, como del pensamiento hegeliano idealista, que tomaba a todo lo «*real por racional*» y a todo lo «*racional por real*». Es decir, que el ER sólo podía salirse del fatalismo clásico («no hay nada nuevo bajo el sol» del Kohélet del Antiguo Testamento al que se refería Georg Brandes en su estudio sobre Nietzsche<sup>456</sup>), del fatalismo de los hechos del positivismo y del idealismo, que lo concebía todo como causado por una razón, a condición de que lo real no fuese sólo aquello que había tenido éxito en el pasado. A esto es a lo que se refería Nietzsche mismo cuando dijo: «*Demóstenes tiene grandeza a pesar de que no tuvo éxito*»<sup>457</sup>.

Lo real, aquello existente dotado de VP, en tanto que capacidad de interpretar y construir un mundo en derredor, sería lo que dotaría de *un sentido* a

---

<sup>455</sup> Ibíd., Parte Segunda, Cap. 9.

<sup>456</sup> Ibíd., Parte Segunda, Cap. 10, relacionado con la interpretación de G. Brandes sobre el ER de Nietzsche.

<sup>457</sup> NIETZSCHE, F.: *C.I.* «Segunda consideración intempestiva: Sobre la conveniencia e inconvenientes de la Historia para la vida», p. 741, en *Friederich Nietzsche, Obras completas* «Vol. I. Escritos de juventud». En Tecnos, Madrid, 2011. Fragmento citado en varias ocasiones a lo largo de la tesis, entre otras nota 106, p.108, Cap.3, Apdo. 3.5.

lo existente. En esto consiste la VP que *como capacidad y como posibilidad*, tan importantes en la Historia como la ocasión. En efecto, la ocasión es lo que hace a cada situación *de iure* convertirse en hecho *de facto*; pero, al ceñirse únicamente al conjunto de los hechos que han evidenciado la dominación en la Historia, es decir, a aquello que de hecho se ha dado en ella, cerraba el paso a todo hecho potencial, a toda posibilidad que no hubiera tenido éxito («el Rafael sin manos» de la obra de Lessing), con lo que el ER se convertía en una pálida sombra de la VP concebida como voluntad de dominación, realización efectiva de la potencia de cada ser.

Aun cuando, su concepción de la VP hubiese concedido una gran importancia al arte como «contramovimiento» de la Historia, siendo la «Historia», escrita con mayúsculas, la sucesión de la inercia del ejercicio del poder (es decir, de la aplicación de una perspectiva determinada acerca del sometimiento de la Naturaleza y de sus congéneres), la importancia de lo fáctico sobre lo posible abierto por el arte, o por el arte, o sobre lo posible del arte de vivir queriendo el instante presente en eterno retorno, hacía que el *amor fati* se convirtiera en la *asunción de la inercia del poder* a lo largo de la Historia, ante la cual sólo cabía la posibilidad de la rebeldía del arte como «contra-movimiento» y asentir a todos los actos de la existencia como eternamente retornantes.

De hecho, en sus últimos años, Nietzsche concibió el ER como la prueba máxima que debía llevar a cabo todo individuo para probar su VP. Ésta era la única forma de convertir toda existencia humana en «arte», con la voluntad de eternizar en eterno retorno cada acto. Si el individuo la aceptaba es que tenía una VP superior y, por tanto, le sería dado el pertenecer a los valores ascendentes de la «moral de señores»; si no, pertenecería a la decadencia de la «moral de esclavos». De esta manera, Nietzsche convertía el ER en un simulacro del signo del círculo vicioso: sólo el *iniciado*, el que acepta el *amor fati*, acepta el destino como aquello que afirma y, en consecuencia, salva toda la existencia, el conjunto del tiempo y del *ser-en-devenir*. (Esto es lo pone de manifiesto Pierre Klossowski en: *Nietzsche y el círculo vicioso*).

Por tanto, Nietzsche terminaba concibiendo el ER como *un elemento más* del cortejo de la VP como el juego dado entre la dominación de las perspectivas de la inercia del poder y el «contramovimiento» del arte que, en su ser posible, estaría por debajo del ser de lo fáctico del retorno del poder.

La VP quedaría como el elemento más importante del carácter explorador y experimentador del filósofo en tanto que nuevo juez de las *nuevas tablas de valores*. Pero, con ello, habría perdido ya la capacidad auto-trascendente que tenía y que, con el personaje de Zaratustra había infundido Nietzsche en su lógica de una Historia paródica, la del retorno de lo mismo, pero con un sentido contrario, el de la «transvaloración de todos los valores»; habría perdido la potencialidad de generar una complementación con el ER como «Ontología del *ser-en-devenir*», y con ello habría hecho que su filosofía se asemejase sólo a una *pseudodialéctica del poder contra el poder*, siguiendo así, de una forma paralela, «la dialéctica del amo y del esclavo» de Hegel, y eliminando en esta operación todo elemento potencial que hiciera posible el ER como un *novum* filosófico, condenándolo a presentarse, a partir de entonces, como la eterna repetición de lo fáctico, de lo ya dado, y a su aceptación como prueba de una voluntad de autodomínio superior.

De este modo, atendiendo a la dictadura de lo fáctico, lo que Nietzsche consiguió al intentar revertir los valores metafísicos tanto del platonismo como del cristianismo, sin transvalorarlos, y sirviéndose de la universalización de los valores que él consideraba ascendentes, fue, a nuestro juicio, *cambiarlos por los contrarios*, olvidando lo que, en palabras del autor español Julio Quesada<sup>458</sup>, había vislumbrado en las *C.I. III*, «Schopenhauer como educador», como «unicidad productiva» (*«Eigenheit Produktiviert»*), esto es, olvidando la capacidad del ser humano de poder construir, dar lugar a nuevas perspectivas y de auto-trascenderse en sus obras para las siguientes generaciones.

---

<sup>458</sup> QUESADA, JULIO: *Nietzsche, filosofía, política, Historia, un pensamiento intempestivo* que fue su tesis doctoral, hizo referencia a la «unicidad productiva» (*Eigenheit Produktiviert*) y también refiere este concepto en uno de sus últimos libros *La belleza y los humillados*. Ed. Ariel. 2000.

Nos referimos a esa capacidad que estaba presente en todos los seres, al menos en los seres vivos como capacidad *autopoiética*<sup>459</sup>, como capacidad plástica, como capacidad de aquello que uno es en relación consigo mismo, con los congéneres y con el ámbito de sus relaciones. Se trataba de una capacidad auto-plástica y hetero-plástica, que en el ser humano, en tanto que ser capaz de valorar, constructor y dador de valores en sus apreciaciones y, por tanto, en su VP en tanto que *virtud dadivosa*, luchaba por salirse del círculo del ER como «anhelo trascendente de independización de la Naturaleza» mediante la eternización del instante y auto-trascendendiéndose con sus obras. Pues bien, ésa era, precisamente, la posibilidad humana de afirmar dicho ER, porque aquello que trascendiera a las siguientes generaciones, así como aquello que quedase latente sin haber podido influir, pero con la suficiente fuerza para poder darse de nuevo, eso sería aquello que volvería, o que podría volver, para enriquecer de nuevo a otras posibles unicidades productivas, es decir, para robustecer la capacidad creativa latente en los individuos del futuro.

Esta interpretación, heteróclita, sobre el ER surge, como hemos señalado a lo largo de toda la tesis, de un pensamiento según el cual la principal idea con la que choca todo intérprete del pensamiento de Nietzsche sobre el ER es la idea de «lo mismo» («*das Gleiche*»)<sup>460</sup>. Esta idea en Nietzsche supone un principio ontológico, algo que está en la raíz del *ser-en-devenir* que es el ER, pero que no se puede confundir con el «principio de individuación» de Schopenhauer, al cual criticó Nietzsche en *N.T.*, ni con ningún concepto que haga referencia a un individuo o a un núcleo óntico que llegue a la conciencia de ser.

Y no se trata de una conciencia subjetiva al modo cartesiano, ya que esta *conciencia* que soportaría «lo mismo» se hace múltiple, sale de sí y se convierte en el conjunto de fuerzas y potencias latentes en cada ser, en cada individuo. El individuo, si hubiera algo semejante, es visto como conjunto de pluralidades, de

---

<sup>459</sup> Ver la nota 261, p.248 en la Parte Segunda, Cap. 6 de la presente tesis.

<sup>460</sup> *Ibíd.*, la Parte Segunda, Cap 10, estudio realizado a la interpretación filológica de Heidegger sobre ER (*Ewige Widerkehr der gleiches*).



conciencias en continua oposición: *teatro y campo de batalla*<sup>461</sup> de cada VP. La VP, como hemos visto, sería, a su vez, el *quantum* de fuerzas y voluntades en pugna, como las potencialidades de esas individuaciones con todas sus posibilidades, es decir, desde todos los caminos posibles a tomar.

Es esa pluralidad de conciencias presentes en cada individuo la que nos lleva a pensar que cada una de las partes de las que se compone esa pluralidad y el conjunto de ellas, que supone lo que para Nietzsche es el «pequeño error» del individuo amparado por el principio de individuación y el «gran error» de la *differentia specialis* (ambos principios explicitados por Aristóteles en *Metafísica*), tendrían que basarse en el «error más sutil del instante», error este que fundamentaría, pero sin suponer un fundamento, un *Prinzip* ontológico: la capacidad de productividad de la diferencia, esto es, la «unicidad productiva» («*Eigenheit Produktiviert*»). Esta unicidad, o unificación de lo existente, sería el modo de basar, desde una perspectiva del instante presente, una unidad productiva, sin ampararse en un sujeto o en una metafísica del sujeto y sin apelar a un principio ontológico de individuación.

Así, podemos decir que la «unicidad productiva» es la manera de Nietzsche de «*desantropomorfizar la Naturaleza y naturalizar al hombre*»<sup>462</sup>. Desantropomorfiza la Naturaleza, porque a partir de entonces la VP como voluntad plástica de transformación, *autopoiesis* presente en todos los seres, hace que se vea a la naturaleza sin una finalidad específica, sin una teleología que tenga como modelo la moral construida por el ser humano, y también que se afirme la «autonomía cósmica del Universo». Y naturaliza al hombre, porque ya no se concibe al individuo particular como sujeto agente, sino que son las unidades productivas de VP como *quantum* las que actúan en las acciones del individuo. Despersonaliza así al individuo humano, pero reconoce la *singularidad* del conjunto de posibilidades que le han dado lugar, afirmando la VP en el ser humano como «anhelo de autotrascenderse y de independizarse» de la

---

<sup>461</sup> Estos conceptos de *teatro y campo de batalla* aunque son utilizados a veces por Nietzsche, tomarán un aspecto teórico fundamental en Michel Foucault. Ver el artículo: «Nietzsche, la genealogía, la Historia».

<sup>462</sup> *Ibíd.*, nota 70, p. 71, Cap. 2. en la Parte Primera.

necesidad natural mediante las obras que ha realizado como su reflejo eternizado en el instante.

En el interior de esa «unicidad productiva» podemos distinguir la parte que conforma el *contenido* de tal unicidad, que se une con el *conjunto* de todas las unicidades hasta conformar lo que Nietzsche llamó: «la Tierra», que es el conjunto abarcable de todas las unicidades en un todo comprensivo y comprensible. El contenido de estas unicidades se cifra en la intensidad de la vivencia, en su consistencia en términos de VP como «voluntad de potencia», en su referencia a una voluntad activa o reactiva, a una fuerza positiva o negativa, como ya señalara Deleuze en su interpretación sobre Nietzsche. Pero también estaría la parte formal, el *continente* de estas unicidades, y éste sería el *instante* que separa a cada unidad temporal, pero, a su vez, el «error más sutil» al que habría dado lugar la capacidad generalizadora de la abstracción racional humana.

Los dos elementos que fundamentan el instante serían, por un lado, la intensidad de lo vivido, de lo sentido y pensado, en tanto que cualidad del instante, su *contenido*; y , por otro lado, el instante como cesura del tiempo, unidad mínima de lo susceptible para cuantificar el tiempo y, por tanto, *continente* del instante. Nietzsche se refiere a estos elementos con el concepto de «lo mismo», que está en el ER, porque siendo siempre «los mismos» tanto la intensidad de ser como la cesura de tiempo siempre diferirían, puesto que en cada instante son diferentes. La diferencia de la intensidad se concretaría en su cualidad, mientras que la diferencia del instante como cesura temporal, ruptura, en cambio, se concentraría en su distensión, o sea, como distancia entre cada uno de los instantes.

Así, la «unicidad productiva», presente en todos los seres, está radicalmente unida a la naturaleza temporal de todo ser y constituye la parte que conforma la aparición de lo distinto como VP, lo que supondría también, retrospectivamente, el origen del mecanismo del deseo de todo ser. Ésta unicidad sería lo que conecta con la «inocencia del devenir» de lo inmanente en cada ser, ya que constituye la raíz que aúna la VP con el ER. Lo que retorna es siempre

distinto en espacio y tiempo, y sólo nuestra capacidad de abstracción de la razón es la que generaliza y homogeneiza lo que es diferente y heterogéneo.

A fin de cuentas, la capacidad abstractiva de la razón es la que ha construido la narración teo-teleológica de un «*Circulus vitiosus Dei*», como ya se ha visto en algunos textos de Nietzsche<sup>463</sup>. Y esto es así precisamente porque su teoría conjugada de ER y VP sería, en parte, la *reconstrucción* de esta metafísica del ser; la construcción de otro Universo visto desde la mirada de un nuevo dios, del dios que viese el conjunto de la «unicidad productiva» de todo lo existente como un todo repetido incesantemente (lo más parecido, por otra parte, a la autoconciencia omniabarcante de Hegel como «espíritu absoluto»). Ahora bien, si se lleva al extremo esta concepción, se ve que este «mundo dionisiaco» de construcción y destrucción continua, de continua transformación, el pensar que todo sucedería de la misma forma y en el mismo orden es, claramente, una proyección ficticia procedente de esa capacidad racional de generalización que llevó al europeo moderno a creer en el dogma del mecanicismo. De lo cual se puede concluir que el «*Circulus vitiosus Dei*» al que hace referencia Klossowski en su libro acerca de Nietzsche, se puede ver como un exceso, como una *hybris* del propio Nietzsche, que desmiente, quizá por su intrínseco espíritu de contradicción, su propia ordenación sobre lo heteromorfo, la cual, en cambio, se afirma en su concepción paradójica de «lo mismo», que se basa y afirma, a su vez, en su concepto de la «unicidad productiva» de todo ser.

Éste sería el camino en que se perdió el pensamiento de Nietzsche al celebrar lo fáctico de la existencia en tanto que dominio de lo acontecido por el mecanismo de la repetición idéntica de «lo mismo». Y lo celebró basándose posiblemente, en un «anhelo de perfección de la repetición del *instante único*», de cada uno de los instantes, y sustituyendo la *heterogeneidad* de la cualidad y de la intensidad del instante (su contenido y continente) por la *facticidad* de lo que ya ha ocurrido y su vuelta en un retornar eterno.

---

<sup>463</sup> Ibid., nota 238, en la página 224, sobre el texto de M.A.B.M. Parte Primera, Cap. 5, Apdo.5.2.2.

De esta manera, le estaba dando la espalda a todo aquello por lo que, en la época de las *C.I.*, consideró que merecía la pena luchar y morir. Estaba eliminando todo lo que conlleva el sentimiento de lo sublime, al considerar lo sublime como decadente y *romántico*; y esto afectaba también a la auto-trascendencia característica de la condición humana, contingente en lo inmanente. La auto-trascendencia es lo que en su afán de superar dicha inmanencia como ER, haría posible, la transmisión de sus obras a las siguientes generaciones, afirmando de ese modo, del modo humano, el ER. Pero, en tanto que ser humano, sería esa *auto-trascendencia*, lo que constituiría el contenido último de los valores, y, por tanto, de toda obra humana.

Nietzsche, en cambio, terminó poniendo lo terrible en el lugar de lo sublime, la evidencia innegable de la *dominación* en el mundo, quizá por su *hybris* de llevar a su máximo extremo la contra-hipótesis de la moral y la teleología establecidas (es decir, del triunfo del «Bien», la «Verdad» y la «Belleza»), a su repetición a lo largo de la Historia como retorno de lo idéntico, del éxito de los poderosos y del poder de la dominación. Así, al excluir toda otra perspectiva que no fuera la de su *mundo dionisiaco* del dominio del poder, de idealista, *romántica* y decadente, eliminó de antemano todo concepto de recuperación de lo posible en el pasado, caracterizándolo como el «fue» del *espíritu del resentimiento*, y, con ello, reafirmando solamente lo fáctico.

Esto es, reafirmó todo lo ocurrido por el simple hecho de haber ocurrido sin ninguna posibilidad de cambio, al abandonar cualquier intento de un fundamento ontológico o filosófico antropológico, que, por otro lado, él mismo había previsto. Esto es lo que constituía el camino de la complementación entre la VP como *autopoiesis* de los organismos, que en el ser humano supondría la complementariedad entre, por un lado, el límite de lo sublime en la posibilidad de autotranscendencia de sus actos y sus obras y, por otro lado, el límite de lo terrible en la dominación y el ER como la instancia del instante en cuanto tiempo de la decisión sobre el conjunto de lo existente. En cambio, él se habría decantado por *dar la prioridad únicamente a la VP como dominio*, como historia de la dominación de unas perspectivas y unos valores sobre otros, con lo que, de este modo, retomaba la perspectiva de aquéllos a los que, en *C.I.*, *G.C.* y en *A.H.Z.*,

creyó haber superado, es decir, la dialéctica de la dominación y la superstición del éxito en la Historia.

Finalmente, por amor a la *hybris*, a la soberbia de lo que se supera por encima de toda medida y, conjuntamente, por el anhelo de perfección perdido con la caída de la Trascendencia, habría afirmado su «anhelo de perfección en la repetición del instante único», por lo que habría terminado resbalando por la misma pendiente, por la superficie inclinada que suponía la distancia entre el amo y el esclavo en Hegel. No habría llevado hasta sus últimas consecuencias la *autosuperación* («*Selbüberwindung*»), sino que, por abandonarse a una nueva dicotomización entre «lo ascendente» y «lo decadente», en relación con el valor de la afirmación de ese «*decir sí*» a la repetición del instante único, habría vuelto a reanimar las dualidades anteriores, pero en un sentido inverso, en este caso, desde *lo positivo* y *lo negativo* para la vida. Así, habría invertido los valores metafísicos, pero, al hacerlo, sus nuevos valores se convertían en reactivos, terminaban teniendo efectos reactivos, porque habían devenido solamente una reacción a éstos y no una creación de nuevos valores, tal y como él mismo exponía en las «tres transformaciones del espíritu» en *A.H.Z.*

En resumen, no se podría tomar como criterio de valoración «lo ascendente» y «lo decadente» en función de los *estados valetudinarios*, centrados en la distinción entre «lo singular» y «lo gregario», y, menos aún, convertir la adscripción o no a la creencia en el ER en una prueba de su grado de VP como el criterio máximo, *más elevado y profundo*, de una *vida ascendente*. Y no podría tomarse como tal, porque convertiría al ER en una imposición, y no en una idea libre surgida de una VP liberada de los *espíritus* que atenazan la voluntad del ser humano (tal y como señalan tanto Pierre Klossowsky como Ofelia Schutte<sup>464</sup>). Estos dos *espíritus* que animarían la

---

<sup>464</sup> SHUTTE, OFELIA: *Más allá del nihilismo*, Colección Hermes, Editorial Laberinto, Madrid 2000, p. 113: «Si todo el mundo aceptara la idea del tiempo de Nietzsche y obrara en consecuencia con esta idea, cambiaría el fundamento de los valores históricos, como Nietzsche pronosticó. Pero este cambio no se puede imponer desde fuera ya en forma de mito o de ideología política. Tiene que venir desde dentro y salir tan libremente del yo de las personas como nos imaginamos que corren por el tiempo y espacios infinitos las grandes olas del devenir». Ver también en la presente tesis la nota 179, p.164 en Cap. 4, Apdo. 4.4.3. «El presentimiento del ER: justicia, redención y silencio».

superstición y la mitificación de la existencia serían: *el espíritu de la pesadez o pesantez* (la conciencia de la finitud de la existencia), y *el espíritu del resentimiento* (la autoculpabilización que hace del ser humano un *menor de edad*); ambos serían, las potencias reactivas del *nihilismo* pasivo, al que Nietzsche contrapone el *nihilismo* negativo, destructor, amparado por esa *hybris* destructora, de todos los valores establecidos.

Pero si la aplicación de esa forma activa de *nihilismo*, destructor de la forma pasiva de *nihilismo*, pasaba por la imposición del ER como una creencia, como una nueva religión del poder, entonces esto iría completamente en contra del intento de complementar ER y VP, para constituir una VP libre y en movimiento de autotranscendencia, de autosuperación continua, presente en la vida como su motor, que era, el principio rector de su pensamiento.

Por tanto, vemos que hay al menos *tres razones* por las cuales Nietzsche no llegó a realizar la soñada «transvaloración de todos los valores» que hubiera aunado el ER y la VP en una nueva concepción universal basada en la complementación de ambas. Consideramos que los factores que fueron determinantes en la *frustración* de este proyecto son los siguientes: (1) Pensar la estructura de un tiempo eterno y un espacio limitado siguiendo, quizá, demasiado estrictamente, las ciencias físicas y el energetismo de su época; (2) el «anhelo de perfección en el retorno del instante único», el cual habría sustituido, a su vez, a la perfección de la Trascendencia en su caída junto con la ruptura de una razón inmanente ordenadora; y (3) la *hybris*, o sea, el sobrepasamiento en la radicalidad de la destrucción de los valores tradicionales, para establecer unos valores contrarios como favorables a la vida.

Estos factores impidieron a Nietzsche llevar a cabo su «transvaloración de todos los valores», que habría supuesto una complementación entre el ER, como idea de la «autonomía cósmica del Universo», y la VP que en el ser humano se vería como «anhelo trascendental de independencia» respecto de la necesidad natural. El primer factor, por su exceso de radicalidad en la concepción de un universo finito; el segundo, por desear el retorno de la perfección en la repetición del instante como un momento único, y, finalmente,

el tercero, por la combatividad desmesurada contra los valores cristianos para oponerle sus valores contrarios.

El extremismo al que le condujeron estos tres excesos tuvieron unos efectos nihilistas y reactivos, porque habían surgido como reacción a la tradición de casi dos mil quinientos años de valores cristianos, que estaban basados fundamentalmente, en la sumisión del ser humano, del cuerpo y de la inmanencia finita y limitada, que es nuestra existencia, al valor de la perfección absoluta de la Trascendencia. Esta lucha encarnizada contra la dependencia teológica y ontológica respecto de la Trascendencia malogró, finalmente, no sólo la propia vida de Nietzsche, sino también su propio mensaje, dejándolo incompleto.

Estos tres factores, llevados al extremo, influyeron en Nietzsche, hasta el punto de conducir a la VP al plano de lo fáctico sin dar lugar a lo posible. La estructura cerrada de espacio finito y tiempo ilimitado del energetismo de su época hizo que no se abriera a concebir un ER en el que *lo diferente* fuera aquello que retornara.

El anhelo de perfección, perdido junto con lo Trascendente y con la razón ordenadora de lo inmanente, le llevó a querer la perfección de la repetición del *instante único* como idéntico, con lo que la repetición sólo podría serlo de aquello que ya «fue». Con esto, él creía que conjuraba el «espíritu del resentimiento», al afirmar todo presente con la carga que tuviera de dolor o de terrible; pero con ello también cerraba el paso a lo posible, a aquello que, desde el arte, se hacía parte de lo real.

Finalmente su celo, su *hybris* de enfrentamiento y de destrucción necesaria de todos los valores establecidos, no le llevó a una transvaloración creadora de nuevos valores, sino a una oposición reactiva, con lo que el *espíritu del resentimiento* y el *espíritu de la pesadez*, sus *archienemigos*, volvían como el *demonio* del Prólogo de *A.H.Z.*, a entrar por la puerta de atrás de su pensamiento, al afirmar la repetición de lo fáctico.

Nietzsche no se conformó, por tanto, con vislumbrar el horizonte ontológico de la «autonomía cósmica del Universo» como ya habían hecho otros autores considerados ateos como el Barón de Holbach<sup>465</sup> en el siglo XVIII con su *Sistema de la naturaleza*, sino que vio que había un fallo en el edificio de la razón que daba fundamento a tal sistema autónomo y mecanicista, una determinación irracional que terminaba por destruir la sistematicidad mecanicista. Este fallo que no se había tenido en cuenta era el *azar*.

Por tanto, su concepción del ER como «autonomía cósmica del Universo» respecto de cualquier dependencia de una idea de Trascendencia (sea desde el modelo deísta ilustrado o desde el fideísmo cristiano monoteísta de la Teología) quedaba arrumbado. Pero no para poner en su lugar una razón todopoderosa, ni a una «razón suficiente» tal como pensó Leibniz que hizo posible así que el Universo fuese el *mejor de los mundos posibles*. La visión de Nietzsche se acercaba más a la caótica visión de Heráclito cuando éste vislumbraba un Universo sin *logos*, es decir, como «un conjunto de fragmentos dispuestos al azar». Y puesto que ni el universo como conjunto de todo lo existente ni el ser humano, que era quien se suponía que tenía que dar un «sentido de la Tierra», tenían asidero alguno, ni desde lo Trascendente, en la idea de un Dios todopoderoso y creador, legislador del universo, ni desde el conjunto de lo inmanente, en una razón, en un *Logos*, que diera sentido de lo existente, el vacío era absoluto, hasta el punto de que sólo el azar como

---

<sup>465</sup> Barón de Holbach: Paul Heinrich Dietrich (o Paul Henry Thiry como se le conoce en Francia), barón de Holbach, (1723-1789). Nació en Edesheim, Palatinado, territorio alemán fronterizo con Francia. A la muerte de su madre, marchó con su tío Franz, que emigrado a París había conseguido una gran fortuna y el título de Barón de Holbach, que luego heredaría él. Su tío se encargó de su educación y le mandó a la Universidad de Leiden, centro de la cultura y la ciencia académicas de la Europa ilustrada del siglo XVIII dentro de una Holanda tolerante y laica. A su vuelta a París se instaló en una gran mansión que convirtió con la ayuda de su esposa en un importante cenáculo intelectual de las ideas ilustradas. Desde allí, publicó artículos para la *Enciclopedia* que estaba elaborando Diderot y tuvo contacto con los grandes hombres de la Ilustración: Diderot, D’Alambert, Voltaire, Rousseau, Buffon, y con extranjeros de paso por París como David Hume y Benjamin Franklin. Holbach fue el gran promotor de las ideas ateas de la Europa ilustrada. En *Sistema de la naturaleza* presenta un mecanicismo que desecha toda idea creacionista y de un Dios ordenador del universo, en cambio pone las bases de un pensamiento materialista y ateo que, basado en la razón, da una explicación completa sobre el funcionamiento del universo. Holbach murió poco antes de la Revolución francesa, pero su obra sería una fuente de continuas controversias entre las autoridades religiosas que tratarán de prohibirla y sus seguidores que continuarán ese pensamiento de un universo autónomo con respecto a cualquier entidad trascendente. (Datos sacados de la Enciclopedia Espasa y de otros libros de consulta).



«inocencia del devenir», como creación (re-creación) de lo existente en cada instante, podía ocupar el espacio de esa doble influencia-dependencia de la que habría dependido el sentido de todo lo existente.

Sin embargo, Nietzsche, por encima de la evidencia de este nuevo orden natural, anhelaba revitalizar la nostalgia de la perfección perdida con la doble caída, por un lado, de la hipótesis «Dios» en el orden trascendente y, por otro lado, de la razón-Logos en el orden immanente. De ahí que quisiera construir una *nueva perfección en el corazón del orden imperfecto del azar*, una íntima perfección dentro del «vórtice del devenir», se trataba de la ilusión de la *repetición del instante único*. Si todo se repite en el mismo orden y del mismo modo, pero sin quedar vinculado al funcionamiento de un mecanicismo universal immanente ni a un Ser supremo trascendente, el único camino era la remistificación del devenir: «*Dionisos*» como nuevo dios.

A través del concepto mitológico de «*Dionisos*» albergaba la nostalgia de la perfección de lo divino, recreado en cada instante con la repetición del *instante único*. El valedor de esta *repetición paradójica* sería el dios del desgarramiento íntimo entre la visión de una temporalidad reversible y la evidencia de la temporalidad irreversible del devenir de cada ser finito y limitado: cada instante visto como irrepetible en cada ser y considerado repetible en relación con la totalidad de la infinitud (*in-definitud*) temporal.

Como Nietzsche no encontraba una fundamentación ontológica del ER ni siquiera en la complementación con respecto a la VP, optó por tomar la VP como la evidencia de la repetición de lo fáctico, y no como la plasticidad de la multiplicidad, sino como la remistificación de la realidad a partir de la metáfora de «*Dionisos*». Con ello, en el paso de *Zaratustra* como imagen del transvalorador de todos los valores a *Dionisos* como dios valedor de la facticidad, se abre el telón del último acto de la tragedia del pensamiento de Nietzsche. En este último acto, *la nostalgia de lo perfecto*, perdido en la doble caída de lo trascendente y de la razón immanente, se diluye, se consume en el fatalismo de los hechos. A partir de aquí, la versatilidad que ofrecía la VP en tanto que «voluntad de potencia» vista como autoplaticidad de cada organismo

para llegar a ser mejor y más fuerte, en el sentido de poder ser-múltiple, se convierte en la *máscara hierática* de la re-presentación de una misma historia repetida en todos sus instantes: la repetición del poder de lo real, desde su volver a estar presente, de forma idéntica, en las existencias anteriores y posteriores.

La repetición perfecta suponía, por tanto, la fosilización de la variabilidad de la plasticidad. Y esto de tal forma, que lo que la hacía ser variable, múltiple, con una posibilidad de cambio, de novedad, la «unicidad productiva» (como algo cercano al concepto de Kant de «la finalidad sin fin») y dentro de ella, la variación posible de las existencias consecutivas y la diferencia ínsita en cada instante de cada existencia como diferencia intensiva de lo vivido, en tanto que posibilidades virtuales de aquello que *no llegó a ser*, terminaría perdiéndose en el vacío cósmico del azar, hecho férrea necesidad de la repetición del *instante único*. Dichas posibilidades de novedad terminarían cayendo al vacío como lágrimas en la lluvia, dentro de la tempestad de un mar embravecido en el océano infinito del tiempo.

Nietzsche, con todo lo dicho, negaría la capacidad de autosuperación de la vida, de cada vida, que era precisamente lo que estaba en la entraña de su pensamiento del ER, como «autonomía cósmica del Universo» y de la VP, como autotranscenderse del ser humano en sus obras como parte de su impulso de «anhelo de independencia autotranscendente» respecto del conjunto de la Naturaleza. De estos conceptos metafórico-filosóficos podía haber extraído un orden aleatorio, basado en la «inocencia del devenir» del instante, como una instancia creativa de lo heteromorfo y también, consecuentemente, pudo haber tomado la Historia con la ironía de la «Historia paródica», de la que quiso ser su portavoz y *bufón*, pero no como finalmente hizo; asumió la imagen de una historia cerrada, repetida incansablemente, basada en la facticidad de la dominación de unas perspectivas sobre otras, en lugar de estar basada en la posibilidad que él pudo haber hecho posible: la apertura *in-definita* hacia nuevas posibles historias, siempre abiertas a la posibilidad de ser recomenzadas en cada instante.

Por esto mismo, el *quantum* de VP en Nietzsche, en el sentido del mayor poder terminaría cayendo del lado de la perspectiva dominadora del instante presente, de aquella perspectiva que encarna con mayor fortuna el éxito y el poder sobre el presente. Presente y futuro se volverían así una y la misma entidad, es entonces cuando surgirá la imagen de la broncea necesidad del sublime y terrible *mundo dionisiaco*, es decir, del espectáculo del dominio y, por tanto, la destrucción de cualquier otra perspectiva no anclada en la realidad de los hechos, según la política de Maquiavelo, es decir, la destrucción de la consecución fáctica del orden de los acontecimientos. Por esta razón, la *vida de Demóstenes* habría sido en vano, ya que, si volviera a nacer, volvería a ocurrir lo mismo; no cabría la posibilidad de un *devenir libre*, de un devenir otro, alternativo al acaecido.

La eliminación de esos *mundos posibles* llevaría al hombre a la sumisión al devenir como destino y, como paso siguiente, al aniquilamiento lúcido de la voluntad junto con la racionalidad inmanente. Lo cual podría conducir finalmente al ser humano al sometimiento al mayor poder, al fatalismo del presente como repetición del pasado y al lema de César Borgia: «O César, o nada», ya que sólo habría una oportunidad y ésta determinaría todos los posibles caminos, es decir, el único camino de la repetición idéntica de lo fáctico.

Así, la *hybris* humana se presentaría, de nuevo, como el sometimiento del individuo a la perspectiva dominadora sobre el presente, en resumen, como el sometimiento a la concatenación de los hechos que nos llevan al instante presente y a su irreversibilidad. En cualquier caso, en esta visión fatalista y trágica, queda aún una mínima esperanza, que procede también de *Dionisos*, el dios desgarrado y desconocido, el que es despedazado por la realidad que pretende dominar. De aquí, el que sea concebido como el *espejo quebrado* del mundo, la metáfora del Universo autónomo sin Dios ni Ley, sin orden trascendente ni razón inmanente. Según ella su perfección radicaría en serlo todo y en el mismo orden y su tragedia sería que su peso y responsabilidad serían el conjunto del dolor del mundo.

## 14. CONCLUSIÓN

### UN «ER EN VARIACIÓN» DENTRO DEL TIEMPO DE LA

#### NARRACIÓN: «*TIEMPO-PARA-CONTARLO*»

Con el fin de dar una cumplida conclusión a este trabajo, tendríamos que retomar todo lo dicho en la tesis, es decir, realizar, en primer lugar, un pormenorizado examen de todo lo que hasta aquí hemos sostenido. Para ello, tendríamos que aumentar el volumen de la tesis, lo que consideramos no añadiría nada nuevo a lo ya expuesto, máxime cuando toda la Parte Tercera supone una redefinición de las cuestiones planteadas a lo largo de la tesis. Por eso, optamos, en cambio, por realizar una conclusión, que, si bien se fundamenta en todo lo antes expuesto, pretende añadir un matiz distintivo, que para nosotros constituye el camino, un camino posible, para retomar el ER de Nietzsche sin caer en la *hybris* de la repetición de lo idéntico desde el «signo del círculo vicioso», tal y como lo denomina Klossowsky, o desde lo fáctico y la «repetición del momento único» tal y como nosotros lo hemos enunciado.

Este camino posible pasaría por recuperar el *espíritu* del *ser-en-devenir* del tiempo, de la temporalidad captada por el ser humano, pero vista desde «la inocencia y el olvido», y no desde la sobrecargada responsabilidad de la dominación sobre todo lo existente. A partir de esta perspectiva podremos revivificar el significado del ER de Nietzsche como «eterno retorno de lo mismo-diferente», tal y como lo entiende e interpreta Deleuze. Esto coincidiría en gran parte con el concepto de «nacimiento» en Hannah Arendt, es decir, con lo recién nacido en cada instante, que Nietzsche enunció como «inocencia del devenir» (que habría que enunciarse «en minúscula» referido a la naturaleza inmanente y no Trascendente del conjunto de los instantes). Y esto conformaría también la parte re-creadora del instante como elemento integrante de la intuición cosmológica de la «autonomía cósmica del universo» con respecto a cualquier

instancia trascendente (Dios) o cualquier orden inmanente (Razón) elemento este, el de la autonomía del universo que late como fondo racional contingente del ER.

Esta interpretación como camino posible para comprender el ER recogería por tanto, el ER tomado en tanto que «eterno retorno de lo mismo-diferente» tal y como aparece en la interpretación de Deleuze, además del «nacimiento» que Hannah Arendt supone presente en cada instante, concepto este del «nacimiento», muy semejante al de «inocencia del devenir» de Nietzsche. De tal forma que, tomaríamos el instante como el comienzo, comienzo de todo lo existente. De dicha «inocencia del devenir» también se seguiría, al insistir en la dimensión cosmológica del ER, la concepción de la «autonomía cósmica del universo», ya que ante un *devenir inocente*, indeterminado por Dios o por la Razón, sólo se puede inferir la autonomía del Universo.

En esta concepción esbozada por nosotros al hilo, a su vez, de las distintas interpretaciones que se han dado sobre el pensamiento del ER en Nietzsche, y que hemos recogido en la tesis, consideramos que la VP tendría que ser contemplada también como un concepto conjugado y complementario del ER. De esta manera, la VP podría concebirse, dentro del conjunto de la «autonomía cósmica del universo», como la «unicidad productiva» de todo lo existente: voluntad de autotransformación, de *autopoiesis*<sup>466</sup> y de autoplasticidad, dentro del universo como el conjunto inmanente de esa unicidad productiva, es decir, «la Tierra».

Finalmente, la *plasticidad* sería la capacidad de transformación de cada organismo, tal y como lo era para Heráclito la capacidad del fuego para cambiar las formas y la composición de los seres. Esta plasticidad se derivaría de dos movimientos conjuntos: (1) El movimiento de autoplasticidad sobre sí; y (2) el movimiento de heteroplasticidad hacia los demás seres. Estos dos movimientos

---

<sup>466</sup> Concepto que aparece en Aristóteles y ha sido retomado por los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela; ver nota 261, p. 248 Cap.6, Apdo. 6.2 de la Parte Segunda de la presente tesis y también en la Parte Tercera, Cap. 13, nota 459, p.423

de plasticidad y de transformación que en el ser humano en concreto darían lugar, desde el anhelo de independencia respecto del conjunto de la naturaleza, por medio del movimiento de auto-trascender-se a partir de la memoria de sus obras, hasta el conjunto de las obras de todas las sociedades y civilizaciones humanas.

Para hablar de esta fuerza de la naturaleza, de la plasticidad que lleva al ser humano a la construcción de una «segunda naturaleza», a la cual se puede atribuir todo el elemento cultural del ser humano, Nietzsche partió de su concepción de la VP, interpretada posteriormente por Deleuze, tal y como hemos visto, como «voluntad de poder-hacer», «voluntad de ser-más», «voluntad de potencia». Por ello, nosotros consideramos que, para no llegar al extremo de potenciar el elemento de dominación sobre los otros seres en relación con el conjunto de las otras distintas facetas del ser humano, la interpretación más cercana que podemos concebir de la VP es precisamente, esta concepción de «voluntad de potencia».

Esta concepción requiere la consideración de tres matices fundamentales del ER:

- 1) En tanto que «eterno retorno de lo mismo-diferente» de Deleuze.
- 2) Ver cada instante como «inocencia del devenir», interpretado éste a partir del concepto de «nacimiento» de Hannah Arendt, cercano al «eterno retorno de lo mismo-diferente» de Deleuze pero antropomorfizado, es decir, puesto en relación con la existencia humana.
- 3) Tomar la idea racional central del ER como «autonomía cósmica del Universo» con respecto a cualquier forma de Trascendencia o de mecanismo inmanente de la razón, en términos del «*Caosmos*» de Deleuze.

Dicha «voluntad de potencia» no sería la «potencia» de Aristóteles dotada de una voluntad inmanente presente en todo, como lo era la «Voluntad» de Schopenhauer, sino que sería *el elemento de voluntad presente en todo deseo, en todo querer, y, en el caso del ser humano, la voluntad de querer volver a vivir lo que se ha vivido* y desear auto-trascenderse desde la memoria en los actos

realizados para la eternidad del recuerdo. La *voluntad de potencia* aunaría así las capacidades previas de toda plasticidad orgánica con las disposiciones a una relación con el entorno en tanto que *ethos* y, finalmente, con la creatividad propia del ser humano capaz de dar lugar a un nuevo comienzo en cada instante.

A partir de esta complementación entre ER y VP podríamos llegar al núcleo de la filosofía de Nietzsche, y, desde aquí, al conjunto de «la Tierra» y al máximo riesgo del *juego de la Tierra-vida* como la «unicidad productiva» formada por el conjunto de los relatos, de las narraciones, de todos los pequeños comienzos que somos cada uno de nosotros y de nuestras existencias. La existencia, cada existencia, es la *mediación* entre todos los aconteceres posibles y la facticidad de los hechos, para resolverse en «ser quienes somos», ya que es la existencia individual la que, a partir de cada instante y del conjunto de todos nuestros instantes, construye el complejo mapa, la trama de los aconteceres de los que se compone nuestra vida, de esa existencia global y total que es una parte dentro del conjunto de la vida en el tiempo finito y limitado.

A partir de nuestra existencia, con nuestras obras, podremos contribuir a la confección de un *calendario*, de un nuevo recordatorio memorial, que es la inscripción de nuestras huellas en el tiempo al construir con ellas un «recolector de sucesos» (*Zeitrafter*)<sup>467</sup> que justifique nuestras acciones. Esto podría llevarse a cabo siguiendo el proyecto nietzscheano, si tenemos en cuenta la VP en tanto que «voluntad de potencia» en ER, es decir, desde la concepción que tiene Deleuze de éste como «eterno retorno de lo mismo-diferente», que, tal y como hemos señalado, si se concibe desde la «inocencia del devenir», desde la indeterminación de la inmanencia, nos conduce a la idea esbozada por nosotros de la «autonomía cósmica del universo».

---

<sup>467</sup> *Zeitrafter* era el término que utilizaba Walter Benjamin para hablar de una nueva medición del tiempo con relación a la emancipación del ser humano, como la *salida de la minoría de edad autoculpable* de la Ilustración de Kant o la *liberación de la voluntad* del *Zaratustra* de Nietzsche.

Desde esta interpretación llegaríamos a concebir, en relación con el ser humano, la VP (*voluntad de potencia*) en tanto que productora de nuestros deseos, fr los deseos que queremos eternizar en el tiempo y que, en su arco de reflexión, terminarán por llegar al lejano futuro. En este tensar el arco de la imaginación y la memoria, lograremos obtener ese *calendario* conmemorativo de los actos de la cultura y de la barbarie, los actos de lo sublime y también de lo terrible, para insertarnos en la Historia como el ámbito de nuestra realidad cultural en tanto que seres humanos dotados de cultura, como nuestra «segunda naturaleza».

A partir de esta inserción en la realidad de la mano de la memoria, una vez que le hemos quitado su carga *malvada* como espectadores conscientes de que nuestra acción, construida por la VP y mantenida en el tiempo como ER, tiene que trascendernos y terminará formando parte de ese *calendario* que es la Historia (como memoria vivida y constituida por la pluralidad de los relatos de los que antes que nosotros pasaron por esta Tierra y por el *juego de la vida*). Por eso sólo a partir de esta *inserción*, repetimos, podremos contemplar con miradas complementarias, nunca contrapuestas, la memoria y la vida, que supone, a su vez, la complementación del tiempo de la acción, tiempo en el que se muestra la VP y su autotrascender con el ER como tiempo inmanente de la naturaleza.

Esta complementariedad de VP y ER, supondría por otro lado, una nueva forma de afrontar la relación entre el tiempo de la decisión y de la acción (intante) respecto del tiempo de la narración como el tiempo construido desde la memoria y proyectado por la imaginación, narración de cada existencia que supone el acto de autotrascendernos al contar lo que hemos vivido.

De todo ello deducimos que la única manera que concebimos para poder enfrentar y conjurar la repetición de lo mismo en tanto que repetición de lo fáctico, de aquello que *fue* en el pasado, es, por tanto, mediante la *narración* y esto, como hemos señalado, por varias razones.



En primer lugar, la narración nos recuerda, al hacernos conscientes de ello, la complementación que existe entre los extremos de la vaciedad y la saciedad en la existencia. Después de la fiesta, del desenfreno dionisiaco, «la cumbre», el nihilismo destructor positivo, según la interpretación de Bataille sobre Nietzsche, se complementa con su contrario, el hastío, la decadencia, «el ocaso», según Bataille, es decir, la carencia, el nihilismo negativo del agotamiento del que nos habla también Deleuze en su interpretación.

En segundo lugar, tan sólo la narración ha podido conjurar, por tanto, la repetición ciega e inconsciente, en una palabra, *trágica*, de lo idéntico, del pasado en tanto que repetición irreversible de lo fáctico. La narración, puesto que ha sido el factor propulsor de la re-memoración, de la construcción del aniversario, nos recuerda la instancia constructora del *calendario* que rememora las catástrofes que arrecian tras las grandes celebraciones victoriosas.

Finalmente, y dado que el ser humano es el «animal criado para cumplir promesas» a partir del recuerdo de lo que le ha antecedido, el recuerdo supone, por tanto, la celebración de los ciclos de la catástrofe, de la fiesta, y en su destrucción consiste ese *Gran Relato* de la Historia -relato, narración siempre falseada, como toda obra humana, pues el ser humano es «el que valora», pero también «el que fabula».

Es por esto que la única instancia efectiva, es decir, que pueda tener efectos duraderos en contra de la repetición del pasado idéntico en tanto que repetición de lo fáctico, es la narración y, con ella, la *repetición del ciclo de la saciedad-vaciedad*. Tal repetición conlleva la catástrofe y la decadencia, las cuales, a su vez, se manifestarían en la narración. La narración, por otro lado, mostraría la realidad del relato de la acción del poder como facticidad de la realidad del pasado, que querría proyectarse, re-presentarse en el presente y hacia el futuro.

Así pues, sería la acción de la narración, y dentro de ella, la del arte ( la creatividad ínsita en toda narración, y en general, en todo acto humano), la que desafiaría desde la virtualidad de los acontecimientos posibles, el poder de lo real.

Es, por tanto, el arte que celebra la virtualidad de estos aconteceres posibles, hechos actos, obras de arte, lo que resiste al poder de la repetición idéntica de lo fáctico.

La narración, en conclusión, daría un testimonio impersonal, múltiple, plurívoco, pero convertido en universal, desde el valor de la empatía procedente de la reflexividad del pensar y del sentir, desde la alteridad de cada ser humano, al *poder-ser-otro*, lo que hablaría en nombre de todo aquel que dice: «Yo estuve allí».

Éste es el instante supremo de ruptura, desde la re-memoración y el arte de la resistencia contra el imperio de la repetición idéntica de lo fáctico. Éste es el instante pluriforme y distinto que se alza en contra de la perfección de la repetición del *instante único*, el que desafía como contramovimiento desde su inmanencia y finitud expuesta al ciclo de la re-presentación de los hechos, como repetición de lo idéntico de lo fáctico, el que lo conjura, queriendo que sea de otro modo a como se convirtió en el *fue*, es decir, queriendo que no se repita de idéntico modo.

En esto consiste la supervivencia del recuerdo, convertido en arte de la re-memoración, que autotrasciende su inmanencia para convertirse en memoria de la existencia vivida, en posibilidad variable, desde la multiplicidad de lo sentido y en posibilidad abierta hacia el futuro.

En resumen, ésta sería nuestra aportación a esta interpretación *variacionista* del ER de Nietzsche, interpretación que consideramos que se halla fundamentalmente en Deleuze. En cualquier caso, se basa en un cambio de perspectiva, la cual se funda en un tiempo que toma al ser humano no tanto como «*ser-para-la-muerte*», tal y como lo estima Heidegger, sino que pensando el tiempo como *narración del ser humano*, como «*tiempo-para-contarlo*», concibe al ser humano, al «hombre» en sentido genérico, en tanto que «*ser-que-valora*», que era el «*Mensch*» para Nietzsche.

Finalmente, resumiendo esta aportación, y como conclusión final de toda la tesis, vamos a examinar el camino por el que hemos transitado en nuestro pensar para llegar a esta concepción, es decir, las distintas etapas de nuestro itinerario: desde los elementos que afirman el ER y su complementación con la VP hasta el fundamento de la acción y la complementariedad de ambos (ER visto como «eterno retorno de lo mismo-diferente» y VP en tanto que «voluntad de potencia») en relación con la actividad de narrar y con los elementos que conforman la narración y la acercan a la estructura del ER.

#### **14.1. La «inocencia del devenir» y el cinismo como las bases del *pensamiento abismal***

La «inocencia del devenir», según hemos visto a lo largo de toda la tesis, es lo que constituye la espina dorsal del *pensamiento abismal*, en tanto que «pensamiento-sin fundamento» del ER. El cinismo se basa en la ironía presente en el ER como *Circulus Vitiosus Dei*, que es visto como el conjunto de todas las vidas humanas que forman la Historia y de todos los pensadores de la Humanidad que piensan dar un sentido a esa Historia como una teleología con un final determinado y que conducen, desde el camino de la Providencia trascendente, al mito del progreso lineal ininterrumpido.

El cinismo supone contemplar el conjunto como algo que no tiene sentido, en el que cada individuo y cada época quiere poner su sentido, darle su interpretación, sin que se llegue nunca a una visión completa.

La complementación entre *inocencia del devenir* y cinismo estriba en que sólo aceptando la primera, lo segundo, el cinismo, puede superar la *hybris* de la teleología, que intenta dar un sentido humano a la existencia, abriéndose hacia la naturaleza de «la Tierra», al conjunto de lo inmanente y contingente como ER, es decir, cosmológica y ontológicamente expresado, como «autonomía cósmica del universo» respecto de cualquier fundamento trascendente o cualquier orden, razón, por encima de la naturaleza.

La *necesidad* que se cumple en este pensamiento naturalizador de los actos humanos consiste en hacer que la necesidad individual, el detalle de lo

pequeño, sea lo verdaderamente esencial, ya que es en ese rasgo en el que se revela la naturaleza de la voluntad (*Wille*) como algo que supera al individuo y a la Humanidad, algo consustancial que es VP (como Vp).

#### **14.2. La doble afirmación del espacio (lo grande y lo pequeño) y el devenir (el instante y la eternidad)**

La doble afirmación que realiza Nietzsche en el espacio y en el tiempo y de la que hemos venido hablando desde la *Introducción* es la afirmación de un ER como querer repetir en el *aquí y ahora* del instante presente la misma acción realizada y como querer que sea siempre del mismo modo.

Esto es lo que afianza el ER no sólo como estructura cosmológica o posibilidad ontológica, sino como criterio que lo convierte en decisión a la medida del ser humano, al querer el ser humano eternizar su acción en el recuerdo y más allá de ello, si pudiera ser.

Esta decisión, en Nietzsche lleva a la voluntad a su eliminación al afirmarse desde el *amor fati*, amor a lo que ha sido como aquello que se desea que no sea de otro modo. Pero esa decisión, contemplada como un querer convertir todo acto pasivo y reactivo en un acto para la eternidad por su eternización en el momento presente, reafirma la voluntad como VP y, al eternizar su querer, *pasa al otro lado*, es decir, se hace eterno, regresa como ER desde la VP del ser humano, pasando así a las siguientes generaciones.

Por esta razón, en efecto, se trata de una doble afirmación en espacio (tanto en el pequeño gesto como en las grandes consecuencias del acto pequeño), y en tiempo, tanto en el instante presente, en el que se produce, como en la eternidad, en el eterno repetirse que se desea.

Esta doble afirmación es la que Nietzsche construye como nuevo criterio de una nueva forma de moral o de ética, basada en la naturalización de la acción humana, es decir, en su inserción en el ER en cuanto deseo de su eternización en el recuerdo, esta nueva moral es la de la *repetición del acto* en eterno retorno.

### 14.3. Las influencias de Kant y Schopenhauer y de Hume y Spinoza en el ER

Las bases de esta nueva moral que naturaliza la acción del hombre se encuentran en las influencias de autores que, como Kant, Schopenhauer, Hume y Spinoza, entre otros, han dejado huella en la intuición del ER en Nietzsche.

En efecto, de Schopenhauer parte la idea de «Voluntad de vivir», que continúa el *conatus* de Spinoza, así como la concepción del arte desde la visión del «espectador desinteresado», que Schopenhauer toma de Kant, aunque para el primero, al igual que también lo será para Nietzsche, la vida sólo se puede redimir y justificar en tanto que obra artística. También es influencia kantiana la consideración del mundo como un todo y de la naturaleza como una «finalidad sin fin», que era como concebía Kant el juicio artístico y como concibe Nietzsche el conjunto de la vida. Y esto precisamente porque ésta pueda ser justificada desde el arte, desde la capacidad de transformación plástica presente en el hombre por su VP como «voluntad de potencia» de transformar los posibles en obra artística, virtual, no real, no construida por los hechos, pero sí realizada, ejecutada para el deleite del espectador.

La influencia de Hume es más difícil de rastrear, aunque la concepción de Nietzsche del instante como «el error más sutil» debe mucho al fenomenismo de aquél. Sólo a partir del instante como aquello que siempre se repite, pero que siempre es distinto, podemos construir una reflexión sobre el *tiempo vivido* como tiempo basado en el instante como diferencia, como diferir temporal. Es por ello que, si bien en Nietzsche no se puede apreciar toda la influencia de Hume, sí se ve esta influencia de una forma muy palpable en Deleuze como intérprete de su pensamiento.

#### 14.4. El nuevo *ethos* natural de Nietzsche desde la afirmación del ER: «Lo que quieras, quiérela en ER»

Lo definitorio de la idea del ER en Nietzsche es la formulación del experimento mental del ER en los términos de vivir «como si» tuvieses que vivir lo que has vivido en eterno retorno. Ésta es la instancia imaginativa, lo que motiva el contenido existencial de su pensamiento. Es así cómo piensa en el «Rafael sin manos», ejemplo de VP que no puede llegar a desarrollarse en el mundo de los hechos, o en Demóstenes como figura histórica que simboliza a aquel que pudo cambiar la faz de su mundo y que, a pesar de no tener éxito en su acción, aun así, conservaría una grandeza superior.

El «como si» (*als ob*) es, por tanto, la instancia virtual de la imaginación que lleva a los posibles caminos hacia la realidad a partir de imaginar esa situación, y, por tanto, a ficcionar la realidad. En este caso, se trata de hacer que la memoria de que lo que ha sido, del *fue* del pasado, se inserte, se haga uno con el conjunto de los actos que realizamos y que componen el conjunto de nuestra vida como un «así lo quise».

De lo que se trata, por tanto, es de que el valor de nuestro *gran anhelo* de querer autotranscendernos en nuestros actos y nuestras obras no se tenga que fundamentar en ninguna necesidad trascendente, ya que el ER afirmaría la «autonomía cósmica del universo», ni tampoco en una finalidad-teleología inmanente de la razón omnicomprensiva, sino en la capacidad del ser humano de «vivir dos veces»: *una, la efectiva, en los hechos y decisiones tomadas; otra, la virtual, en nuestra memoria y en la narración de nuestros actos.*

El tomar partido, el asumir esa doble afirmación en espacio y tiempo en el *aquí y ahora* y para la eternidad, nos hace autotranscendernos sin buscar ningún subterfugio ni ningún pretexto que justifique nuestros actos más allá o por encima de la VP que está presente en nosotros. De esta forma, se afirma un nuevo *ethos* que se encuentra en consonancia con la doble naturaleza humana, la naturaleza de lo inmanente, en tanto que ser finito y limitado, contingente, ser natural; y la «segunda naturaleza», la que constituye la cultura y que impulsa el

anhelo de autotranscendernos en los actos y las acciones, en las obras que realizamos.

Este *ethos* del ER naturalizaría nuestros actos, los haría orgánicos y no dependientes de ninguna instancia superior, ni trascendente ni inmanente, y, asimismo, nos acercaría al anhelo que está presente en la vertiente estética de nuestra existencia: el querer *hacernos eternos* a través de las obras que realizamos. Por ello, este «como si» del experimento mental del ER, «lo que quieras, quíerelo en ER», nos acerca a la doble naturaleza humana: a su ser natural orgánico, que repite su acción tal como las olas se acercan y se alejan de la orilla, y a su «segunda naturaleza» cultural, que anhela autotranscenderse por su capacidad de valoración, de fabulación, esto es, de narrar su propia existencia, e incluso de inventarse una existencia, y, por supuesto, por su capacidad de hacer promesas para poderlas cumplir, y transformar así el mundo que le rodea.

Es por esto que las ideas de la cosmología del ER, tomadas del energetismo de su época, y la idea de una temporalidad paradójica, que se evidenciaría en la contemplación estética de las obras de arte, se convertirían en uno y el mismo *ethos*, ante la naturalización de la acción humana, asumiendo el pensamiento del ER. Esta naturalización *iría más allá*, en el sentido de que abarcaría un aspecto más amplio que las antiguas comprensiones del *ethos* del ser humano.

En comparación con la concepción ética de Aristóteles, la esencia del ser humano para Nietzsche supondría algo más que la naturalización de los actos. Aristóteles partía del ser humano como «animal político», para lo cual se basaba en la finalidad teleológica, según la cual había de llegar a ser lo que estaba previsto en su naturaleza, siendo ésta la esencia del hombre: ser político, relacional y racional. Nietzsche, en cambio, le reconoce al ser humano una naturaleza abierta e incompleta, no fijada de antemano. Es decir, reconoce la doble naturaleza humana: la del ámbito de lo adaptado en su relación con la naturaleza y la del ámbito de lo adquirido en la constitución de su «segunda naturaleza», que vendría constituida, a su vez, por la cultura y la historia humana.

Este *ethos* superaría la moral del espíritu que había separado al cuerpo del alma para privilegiar la segunda y que había situado al ser humano en una relación de dependencia de la Trascendencia. Este espíritu sería el reflejo de la racionalidad universal, que era tal y como se concebía al ser humano desde el pensamiento cristiano, sea desde la Teología del teísmo, sea desde su deriva racional en el deísmo moderno. Nietzsche habría querido terminar con la visión única del ser humano como *ser dependiente ontológicamente* de un Ser trascendente o de una inmanencia racional omniabarcante.

Esta independencia de instancias superiores, este «anhelo de independencia del ser humano» respecto de la inmanencia natural y de toda trascendencia, que, tomando la influencia de la «libertad trascendental» kantiana, se vería en su VP humana, reconoce, sin embargo, una doble dimensión o naturaleza del ser humano. La primera es la aportación del «como si» del ER, visto como un nuevo *ethos* del ser humano en la Tierra; y la segunda es la que trae consigo la superación, precisamente, del ser humano, de la medida y de la valoración de lo humano en un autotrascenderse a través de sus obras, realizando así dicho «anhelo de independencia».

#### **14.5. La narración desde el ER (la estructura retroalimentada de la relato) y el ER de la narración (el círculo hermenéutico)**

La naturalización del *ethos* del ser humano, que quiere sus actos repetidos en eterno retorno tendría, si lo contemplamos en detalle, la misma estructura que la narración, puesto que, en resumidas cuentas, al querer eternizar los actos, si concebimos de esa forma la VP que desea su eterno retornar, los estaríamos recreando al re-vivirlos en el recuerdo.

De ahí que ambas versiones del pensamiento del ER, tanto la intuición variacionista y abierta del ER respecto de los posibles destinos del acontecer, como la idea del ER actualista y apegado a lo fáctico, pueden verse también desde los distintos modos de contemplar el proceso de la escritura, la narración de lo acaecido: una versión variacionista en tanto que proceso de la escritura *in fieri*, y otra versión actualista en tanto que proceso de *revisión* de la escritura *de facto* de la obra ya realizada como producto final terminado.



La narración supone un proceso abierto, como también lo es la existencia individual, dado que siempre puede surgir el *instante* decisivo, susceptible de poder cambiar su rumbo, del mismo modo que se podría concebir la reescritura de una narración abierta, así también sucede con los actos de nuestra vida. En cambio, cuando ésta se ha terminado, cuando se ha escrito el último capítulo de la biografía personal vivida, entonces, ésta se ve como un todo cerrado en el que ya no hay ninguna posibilidad de cambio. Así se puede ver también la diferencia que hay entre el ER visto desde el modelo *variacionista* (en cuanto *ethos* del ser humano de querer eternizar el momento presente y quererlo por siempre), y el ER visto desde el modelo *actualista* (cerrado en el círculo de los hechos), ante el cual sólo queda la reinterpretación variada, tal como la del «círculo hermenéutico» en Gadamer, del texto cerrado y completo.

Nosotros consideramos que el ER visto como *ethos* decisivo y que se construiría como una forma de habitar y construir un mundo, como una manera de tomar un criterio para elegir y determinar las decisiones para su repetición en la eternidad, supondría el carácter re-creador de la intuición del ER en Nietzsche como proyección de su pensamiento hacia el futuro, por lo cual tendría más en cuenta el elemento de re-creación de las nuevas posibilidades y, por ello, el «espacio abierto» de lo nuevo. Esto sería lo que haría que en el proceso se re-vifique cada acto, con lo que, al igual que en las interacciones surgidas en el medio de la vida, en el proceso de la escritura se retroalimentarían cada una de sus posibilidades. Y por lo mismo, también, la intuición de un ER *abierto* hacia lo posible, y por tanto, *variacionista*, tomaría en cuenta esa capacidad de re-creación propiamente humana.

Por tanto, al igual que en la existencia y en la escritura, en la narración de lo vivido, el ER también se podría interpretar o bien como idea realizada, *cerrada*, ante la cual sólo queda la re-interpretación de lo que escribió Nietzsche, o bien como intuición *abierto*, por su capacidad para re-vivificar la vida, la existencia a partir de su re-creación en la disposición cultural e histórica de autotranscendernos en nuestros actos, queriéndolos en un eterno retorno mediado por nuestra memoria.

Esta segunda forma significaría la proyección de la idea del ER al futuro, del que se concibe su dimensión como un «nuevo horizonte» en el camino hacia una nueva forma de ver al ser humano, liberado de toda dependencia, ya sea trascendente (Dios) o immanente (Razón), para poder escribir su vida y vivir su historia desde su doble naturaleza: 1) En tanto que ser orgánico, con lo que asumiría todos los procesos y ciclos propios de la naturaleza y del ER como concepción cosmológica basada en la «autonomía cósmica del universo»; 2) Pero también como ser cultural, retomaría el legado cultural que le dota de una memoria histórica y social, lo cual le conduce a la autotranscendencia de sus actos por la VP, teniendo como pertenencia, al *ser heredero* de una sociedad y una época histórica, un bagaje transubjetivo que lo constituye, pero sin determinarlo.

#### **14.6. La narración como la historia abierta hacia el futuro: complementariedad entre ER y narración**

Al tomar a la narración como una instancia procedente de la memoria y de la imaginación, abierta al futuro y, por tanto, no cerrada de una forma definitiva, la relación entre, por una lado, el ER como tiempo presente siempre y, por otro lado, la repetición del pasado y la narración, como línea de sucesión de pasado-presente-futuro, la podemos concebir como una relación de complementariedad.

Esta relación de complementariedad se manifiesta en que no podemos dar cuenta del instante presente como ER, a no ser que fijemos una línea temporal de la sucesión y nos detengamos en el instante presente como *aquí y ahora* en ER, que es lo más parecido a la duración de cada instante; por otro lado, si nos falta la fijación en lo presente, en aquello que distingue a cada instante en su cualidad y en su intensidad, que es lo que define su posibilidad de ser hacia el futuro, si perdemos la línea de la trama que fija los hechos en el continuo temporal, nos quedamos en la diseminación de los momentos presentes, como en un caos de intensidades sin ningún orden entre sí.

Así pues, el ER, visto como el conjunto de las intensidades en el tiempo precisa de la complementaria visión de la narración como la instancia que ordena el conjunto de los acontecimientos.

#### 14.7. La narración como «un nuevo empezar » dentro de un «m ar abierto»

Esta concepción se fundamenta en el tiempo, que, como hemos expuesto pormenorizadamente, hace que el ser humano sea un «*ser-histórico*», y, por tanto, el tiempo de la narración termina siendo el *tiempo-para-contarlo*, aquello que hace al ser humano tener una historia y contarla, poder narrarla y que pase a través de las generaciones sucesivas. Esto sería lo que ocurriría con todas las obras humanas, artísticas o no, surgidas de lo sublime o de lo terrible, sobre las que se ejercerían los poderes de la memoria y el olvido para no volver nunca a repetirlas.

En suma, sería aquello que hace que el ser humano, en tanto que *ser-histórico*, llegue a ser un «*ser autotrascendente*», en la medida en que trasciende la finitud de su «*ser-para-la-muerte*», en tanto que ser inmanente y contingente para ser un ser humano que se autotrasciende en la memoria de sus obras.

Mas, el pensamiento de Nietzsche sobre el ER, en la medida en que organiza sus fuerzas en grados de la VP, desde la afirmación de un tiempo-otro, un «*tempus plenum*», un tiempo que no es el lineal ni cronológico, ni tampoco el de la eternidad de lo trascendente, sino un «*tiempo kairológico*», estaría superando la medida de lo humano.

La afirmación del ER como una continua variación de posibilidades, como «ER *variacionista*», desde el tiempo de la narración abre aquello que ofrece una novedad en la continuidad temporal: un *novum*, al igual que ofrece nuevas posibilidades de interpretación de aquello que es siempre igual, como el ER es siempre igual.

Esta nueva medida del *tiempo kairológico* nos lleva a una medida superior del hombre, a un ser humano más allá de lo humano, más allá de la medida de lo humano: el SH futuro, más allá de la medida del tiempo humano, que hasta ahora sólo se centraba en la dicotomía entre el tiempo cronológico (*Kronos*) y el tiempo

de la eternidad (*Aión*). En consecuencia, esta nueva medida supone una salida de la Metafísica tradicional y del Nihilismo, del que Nietzsche nos alertó.

Finalmente, esta nueva medida del tiempo supone una nueva forma de inserción en la realidad, a la que nos lleva el seguimiento de la idea del ER cuando se recorre en su totalidad, esto es, cuando se siguen todos los posibles caminos, las distintas interpretaciones que este pensamiento nos ofrece.

Al intentar seguir todos los caminos posibles, este pensamiento termina sacándonos de su propio laberinto. Tal salida radica, precisamente, en superarnos a nosotros mismos como otra etapa más en ese camino del «*ser autotrascendente*» que es el ser humano, pero asumiendo el nihilismo negativo, negador de toda Trascendencia. Esto nos lleva a situarnos por encima de la medida del tiempo entrevisto, presentado en la misma actividad que constituye el ser histórico del ser humano, que, como hemos expuesto, es la narración.

Desde el relato de la narración, fruto de la construcción de la memoria con la que miramos el pasado, construimos retrospectivamente nuestro futuro. Una vez que nos interiorizamos en ella, la narración se revela como el mecanismo interno que constituye el corazón del propio pensamiento del ER ya que, como hemos dicho, el ser humano es aquel que *vive dos veces*: en lo vivido y en la memoria de lo vivido.

El ER como intuición surgiría, por lo tanto, de la ampliación de ese tiempo de la memoria y de la imaginación hacia la eternidad. Y esto de tal modo, que el tiempo en cuanto que supone la posibilidad de un «comienzo *in-definito*» en cada uno de los instantes a partir de ese relanzamiento de los hechos por el deseo de volver a ser del mismo modo sería el núcleo de lo que estaría en la intuición del ER. Intuición que habría que llevar hacia la posibilidad abierta, en fin, a nuevas interpretaciones, hacia «el mar abierto», para construir, en suma, a partir de ese corazón que desea el ER en el ser humano, un posible futuro *desde el tiempo de la memoria y la imaginación*. Deseo y memoria, los elementos fundamentales de la narración, ER y narración, a su vez, vistos como el polo deseante (ER) y el polo deseado (la narración). Lo deseado, la narración, es el resultado de la proyección

de ese deseo hacia el futuro (ER) que se desea idéntico pero que será diferente, fruto del deseo mismo que es VP.

La narración, finalmente, es el espacio tanto para pensar el recuerdo como para proyectarse en el futuro; esto es lo que construye desde su expresión y lo que constituye la *historia interminable* del ser humano como ser que narra su existencia.

#### **14.8. Epílogo: En qué medida nuestro variacionismo se aparta del de Deleuze**

Si defendemos que el contenido intuitivo que está presente en Nietzsche, y que Deleuze pone de manifiesto con su interpretación, se debe tener en cuenta, es porque consideramos que es *la idea más efectiva* para poder interpretar el universo nietzscheano: un universo autosuficiente respecto de cualquier idea de Trascendencia o de teleología racional, es decir, un universo entendido en tanto que «autonomía cósmica del universo». Desde esta interpretación del ER de Nietzsche, esta autonomía funcionaría como un eterno mecanismo de retroalimentación constante, movido por la *autopoiesis* de cada unidad orgánica con respecto al conjunto, que es lo más parecido a la idea de Deleuze de «ER de la diferencia» concebido en términos cosmológicos próximos al «*Caosmos*», en tanto que orden aleatorio dentro de un universo in-definito.

Ahora bien, en dos puntos nos apartamos de la interpretación de Deleuze, puntos que tienen que ver con la centralización y la reducción de su pensamiento a una Ontología del devenir. El que se reduzca el *pensamiento abismal* del ER a lo ontológico ya se daba con la interpretación de Heidegger como «la posibilidad» del pensamiento del ER, aunque circunscrito a la repetición de lo ya sido. En esto consistiría el ER actualista y fáctico del *fue*. Deleuze abre el pensamiento del ER a lo posible, rompiendo el *sortilegio* de una existencia humana como «*ser-para-la-muerte*». De tal modo, virtualmente, el ER *toca* a todo lo que puede llegar a ser, lo que supone la visión variacionista del ER, que coloca la «inocencia del devenir» como fundamento del «ER de la diferencia».

Así, si el instante difiere, pero sin dejar de ser «lo mismo» en tanto que instante, entonces lo que retorna es la diferencia. La centralidad de la variación del instante se pone en lo ontológico, y para ello construye una forma de lenguaje que constituya lo diferente de cada instante desde la multivocidad.

Por ello, basándonos en una posible interpretación *variacionista* del ER, que estimamos adecuada para comprender el universo nietzscheano, queremos apartarnos de la centralidad ontológica que, a nuestro juicio, oculta el posible papel jugado por el ser humano en virtud del «anhelo de independencia con respecto a la necesidad natural», que era, según hemos afirmado más arriba, el núcleo de la VP en el hombre, visto en tanto que *ser histórico* y por ello, *ser autotrascendente* por mediación de la memoria de sus obras realizadas.

Por este motivo, defendemos una interpretación que concede un papel más importante al ser humano dentro de la totalidad inmanente de la existencia. Esta interpretación no hace referencia a un sujeto universal abstracto, tal y como hacía la filosofía moderna del sujeto, sino más bien a un ser individual concreto, a cada uno de nosotros, interpretación que asume la multiplicidad desde la que partimos y que somos en cada instante. Para ello, hemos incorporado el pensamiento crítico expuesto por Hannah Arendt, quien centra el tema del tiempo, relacionado con su continuidad y su discontinuidad, en la dimensión innovadora del ser humano. El mérito de esta autora reside, precisamente, en devolverle la «inocencia del devenir» de Nietzsche al ser humano, al hombre que mide, valora, juega y narra su existencia. Hannah Arendt posibilita que el pensamiento de Nietzsche se integre en la realidad constituyente del ser humano complementándolo con la otra facultad humana señalada por ella y que muestra toda su importancia, sobre todo, en el pensamiento de Kant: *el juicio*.

A partir de la complementación entre el juego de la novedad suscitado por el deseo de eternización del momento presente, la imaginación (re-)creadora y el juicio sobre la acción pasada (el imperativo de recordar del que hablaba Walter Benjamin), o la memoria de los actos, podemos constituirnos como seres humanos plenos, asumir el enraizamiento profundo en nuestra historia pasada y

la solidaridad con nuestros ancestros, con una actitud proyectiva hacia el futuro, el por-venir, mirándolo como la razón de nuestro presente.

Solamente a partir de esta actitud doble y conjugada, que pone, en un lado de la balanza de nuestra acción, el peso específico de nuestras acciones en el presente («la carga más grave»), que supondría proyectarlas hacia el futuro en un eterno retornar, y, en el otro lado, la herencia que arrastramos por nuestro pasado (el recuerdo del pasado), solamente así adoptaríamos una perspectiva (*Weltanschauung*) universal y cósmica. Esta perspectiva sería integradora y múltiple a la vez, es decir, asumiría una pertenencia radical a «la Tierra» (imagen multifacética que conjunta, a la vez, la inmanencia natural de la que procedemos) y la autotranscendencia histórica hacia la que nos proyectamos en el futuro. Sólo desde esta perspectiva podremos integrar nuestras acciones y proyectarlas hacia el futuro de una forma responsable, enteramente libre y consciente. De esta forma superaremos la «minoría de edad autoculpable» que criticaba Kant e integraremos en nosotros la «inocencia del devenir», núcleo del ER en Nietzsche, como *la capacidad humana de la posible innovación realizable en cada instante*. Así podremos rebasar nuestros límites y aportar nuevas significaciones a las generaciones venideras.

Ésta sería nuestra idea de progreso, progreso basado en el concepto de «unicidad productiva» (*produktive Einzigkeit*) como productividad original, que Nietzsche mostró en la «Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador» y que recientemente ha sido rescatada por la interpretación de Julio Quesada.

«Cada uno de nosotros lleva dentro de sí una productividad original, única, que es el núcleo mismo de su ser; y tan pronto como se hace consciente de esta originalidad particular, le rodea una extraña aureola, la de lo extraordinario. A los más tal cosa les resulta insoportable, porque, como ya quedó dicho, son perezosos, y porque toda singularidad va acompañada de una cadena de esfuerzos y sobrecargas»<sup>468</sup>.

---

<sup>468</sup> NIETZSCHE, F.: «Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador». Parágrafo 3: «Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens; und wenn er sich dieser Einzigkeit bewusst wird, erscheint um ihn ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen. Dies ist den Meisten etwas Unerträgliches: weil sie, wie gesagt, faul sind und weil

Si algo parecido pudiera alcanzarse en un universo inmanente y autónomo en el que el único ser que no repetiría cada día su experiencia de vida sería el ser humano, por estar dotado de una capacidad de novedad constante, de una proyección autotranscendente en sus obras, ese ser que presumió un día de ser el más inteligente sobre la Tierra, ese algo dependerá de la actitud que tome el ser humano, cada uno de los seres humanos, ya que si no asume ese papel distintivo y es consecuente con el conjunto de «la Tierra», terminará sus días, terminaremos nuestros días, tal y como señaló el propio Nietzsche en el prólogo de *V.M.S.X.*, en la frialdad de un mundo inhóspito, desapareciendo finalmente como un relámpago, *como la espuma de entre las olas*. De lo que hayamos hecho con el conjunto de nuestras experiencias dependerá el que llevemos o no una existencia pasajera y fugaz, sólo de nosotros dependerá, pues, para la totalidad del universo del devenir, inmanente, oceánico, este ser que somos nosotros. Este ser en el que nos hemos constituido, puede no ser más que otro ser de tantos, que vino, vio y se marchó.

#### **14.9. ANEXO. Actualidad de Nietzsche y de su mirada a *la Tierra* en la ciencia actual: un posible camino de salida del nihilismo**

Para hacer consciente al ser humano de ese camino que tiende al Nihilismo, al que parece que estamos abocados, Nietzsche anticipó buena parte de lo que Freud estableció en sus escritos, que sirvieron para hacer la distinción actual entre lo consciente y lo inconsciente. Por ejemplo, anticipó la idea de la existencia de elementos inconscientes, de carácter mítico, que han estado a la base de la aparición de las formas estéticas del arte. Así lo expresa Nietzsche en *N.T.*, definiéndolo como lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, dos vectores que se corresponden con los elementos míticos que dan lugar a las artes plásticas y dinámicas o del movimiento, respectivamente. Estas fuerzas son elementos preconcientes que, surgiendo de la cultura, constituyen las formas de darse las artes en la época griega.

---

an jener Einzigkeit eine Kette von Mühen und Lasten hängt». UBSE III, KGW=III 1.346; KSA=1.350.



Además, la teoría de uno de los más importantes seguidores de Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, que es la *teoría de los arquetipos*, tiene raíces nietzscheanas. Nietzsche, en relación con el subconsciente, fue como un explorador inconsciente, ya que no era consciente aún de lo que estaba viendo. De hecho, uno de sus más famosos párrafos en G.C. nos dice: «*Hemos dejado atrás la tierra firme, hemos roto con todos los puentes y ante nosotros se halla un mar abierto, quizá nunca hubo un mar tan abierto*». Ese *mar tan abierto*, última o penúltima frontera del pensamiento, quizá fuera su reversión o *transvaloración*, que, como ya hemos dicho, aparece en gran parte de los pasajes de su obra más poética, A.H.Z.

En efecto, tal y como hemos visto, esos pasajes están escritos en clave de interpretación de sueños, de figuraciones y de imágenes míticas, de metáforas cargadas de significados ocultos, casi como arquetipos repetidos en la historia. Tales son: la caverna, el mar, la montaña, el abismo,... así como los animales que aparecen como animalización de estados de ánimo y de comportamientos humanos: *ethos* y *pathos*, el *camello*, el *león*, el *águila*, la *serpiente*, el *niño*... Han aparecido en todas las narraciones de todas las épocas, y Nietzsche les dio un sentido, el suyo, tan singular y a la vez universal, que nosotros hemos querido desvelar aquí en esta investigación, la cual, por otro lado, ha intentado abarcar, dentro de lo posible, el conjunto de los términos tanto metafóricos como técnicos, empleados por Nietzsche para hablar del ER. Pero, por ello mismo, consideramos que el uso metafórico de estos términos, que supone la ruptura de una «ontología regional de los usos lingüísticos» –tal y como señalábamos en el apartado primero de la Introducción a la tesis acerca de la necesidad del ER: «A) Como posibilidad lógica: Presentación y necesidad del lenguaje de Nietzsche para hablar del ER»–, es un elemento necesario a la hora de abrir el conocimiento hacia nuevas fronteras, como el mismo Nietzsche indicó.

Esta ruptura de los cauces y modos de uso del lenguaje: el lenguaje unívoco (vinculado con lo metafísico), el dialéctico (relacionado con el ámbito científico) y el plurívoco (con lo estético), esta renovación o revolución de los usos del lenguaje, se está dando también entre los autores científicos, autores

que toman elementos del lenguaje metafórico, tan querido para Nietzsche, para dar lugar a modelos de explicación del universo que pretenden abarcar.

Ya Nietzsche señaló como posible salida del Nihilismo, la *transvaloración de todos los valores*, el paso de un pensamiento dicotómico entre dos medidas del espacio y del tiempo: la medida del tiempo y del espacio de lo trascendente frente al tiempo y el espacio de lo inmanente, a partir del espacio y el tiempo del *aquí y ahora*, es decir, del *instante*. Desde ese *aquí* planteaba la continuidad entre los elementos que han sido siempre tenidos como antagónicos: *instante* y *eternidad*, *pequeño* y *grande*, *altura* y *profundidad*, *próximo* y *lejano*, como el cambio hacia un nuevo modelo, no dualista, de comprensión del universo, integrado y vinculado con «*la Tierra*», pensada ésta como el conjunto de lo inmanente. Así aleja el ámbito del estudio sobre el universo de la especulación sobre lo trascendente, que quedaría afuera, en el círculo de la Teología.

Por otro lado, y buscando una mayor concreción a la cuestión actual de la superación del Nihilismo después de Nietzsche, los autores actuales han intentado encontrarle una salida basándose en principio en términos metafóricos, y han hallado ese camino intermedio entre las ciencias y las humanidades. Como ejemplos destacados vamos a citar algunos.

Ilya Prigogine, premio Nobel de Química del año 1977, en su libro, traducido al castellano como: *La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia*, en el año 1983, nos habla de un cambio en la ciencia física, hacia una nueva convergencia con los estudios de las humanidades, integradas en estudios de la Psicología, la Sociología, la Historia... Es decir, hacia una nueva mirada de las ciencias en relación con la vida.

Otro autor de la Física actual, el también premio Nobel de esta disciplina del año 1986, Gerd Binnig, en su obra divulgativa *Desde la nada* nos habla de las relaciones entre la Física y la Psicología, para mostrar la importancia de la *creatividad* en ambos ámbitos, con el fin de llegar a un conocimiento más pleno de la naturaleza y del ser humano.

De la misma opinión es el biólogo Jacques Monod, Premio Nobel de Fisiología y Medicina de 1965, el cual en su famosa obra: *El azar y la necesidad*, ante el replanteamiento de las ciencias biológicas en torno, por un lado, a las cuestiones del *azar*, lo que en la Biología molecular implica el concepto de las variaciones azarosas genéticas y del otro lado, la *necesidad*, supuesta en los mecanismos de copia genética, en tanto que «replicación» de los cromosomas, trata de establecer una solución complementaria entre ambos mecanismos. Desde esta complementariedad plantea, para lograr una mejor comprensión de esta cuestión, de la misma forma que Prigogine, una *nueva alianza* de las ciencias y las letras. Por eso, llega a utilizar de forma metafórica el símbolo del «*Sísifo metafísico*» de Camus, para comparar la situación del ser humano ante el conocimiento de las últimas cuestiones, últimas cuestiones referentes al ser humano y al conocimiento, por parte de éste, del Universo.

En la epistemología, filósofos de la ciencia como Edgar Morin, retoman la cuestión de esta *nueva alianza* para plantear un nuevo e integrado modo de *conocimiento complejo* desde el tratamiento conjunto de «las ciencias» y «las letras». Autores tan importantes como Francis Crick, premio Nobel de Biología por su descubrimiento de la doble hélice del ADN junto con John Watson en el año 1963, en el epílogo de su obra: *La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, después de cientos de páginas dedicadas a las explicaciones acerca de las redes neurales en el cerebro, dice expresamente, en el Epílogo, que la mejor comprensión de la conciencia humana se encuentra en los textos y la filosofía prevédica de la India antigua. A su vez, autores tales como Antonio Damasio, destacado neurofisiólogo de los últimos años, utiliza, al mismo tiempo que habla de sus complejos «mapas cognitivos», ejemplos y metáforas surgidas de la filosofía de autores modernos como Spinoza, Shopenhauer o el propio Nietzsche en sus libros: *La sensación de lo que ocurre*, *En busca de Spinoza*, *El error de Descartes*, *Y el cerebro creó al hombre...*

Pero, además, otros autores de la Biología y neurofisiología actual, como los biólogos chilenos: Humberto Maturana y Francisco Varela, que hemos mencionado en la tesis, llevan esta corriente de pensamiento metafórico, dentro de la ciencia, hasta los conceptos fundamentales de la Biología. Así, hablan de

*proceso de autopoiesis*, concepto que, como ya hemos visto, resulta cercano a la plasticidad a la que Nietzsche se refirió como el *quantum de VP* presente en todos los seres.

Incluso, y llevando la concreción hacia su máxima expresión, en esa *historia universal abreviada*, que, como hemos visto, es el cuerpo de cada individuo humano, en tanto que ser que valora, que mide su propio universo de sentido, los valores que Nietzsche metafóricamente remarcó en la figura del *niño*: la inocencia y el olvido, la risa, la creatividad,... aparecen también destacados en los psicólogos y neurofisiólogos actuales, relacionándolos con una posible salida de una forma de Nihilismo potencial, presente en el individuo: el narcisismo psicológico.

Autores como el austríaco, Heinz Kohut, que dio pie al concepto psicológico de «empatía», popularizado posteriormente por la «teoría de las inteligencias múltiples» de Howard Gardner, así como el autor que ya ha sido mencionado en la tesis, Viktor Frankl, que acuñó el término «autotranscendencia», se encuentran en la senda de cambiar, *transvalorar*, los elementos negativos del Nihilismo individual y del egoísmo radical de nuestra época, redescubriendo los elementos metafóricos que Nietzsche nos legó, previendo, a su vez, los síntomas del porvenir en el que ahora nosotros nos hayamos inmersos. Este mismo autor en el artículo «Forms and Transformations of Narcissism», recogido en la obra conjunta: *Essential Papers on Narcissism*, habla de cinco factores determinantes en la transformación de la conducta desde unos rasgos narcisistas a unos rasgos positivos para la vida, que son: el humor, la empatía, la creatividad, la aceptación de sí mismo y la sabiduría. Todos estos rasgos, sin faltar uno solo, se pueden encontrar en la filosofía de Nietzsche y, más en concreto, en su pensamiento acerca del ER, por ejemplo, en la creatividad presente en cada instante como «inocencia del devenir» y en la aceptación del instante, del *aquí y ahora* presente en la captación del grado de VP de cada ser, e incluso, más profundamente aún, en la aceptación de un tiempo en ER, al *decirle sí* a todas las combinaciones de existencias posibles.

Finalmente, si desde el conjunto de las ciencias (tanto de la Física, como de la Biología, como de la Psicología) se está produciendo un retorno hacia una comprensión metafórica de sus materias, dentro una nueva convergencia entre los conocimientos científicos y la sabiduría filosófica humanística, en la Filosofía hay también autores actuales que continúan esta senda de la *apertura del mar abierto* al conocimiento del ser humano. Así lo confirman autores como los filósofos de la ciencia Edgar Morin y Danniell C. Dennett, o incluso la filósofa y poeta española, María Zambrano, quien en su *filosofía poética* busca en lo estético la posibilidad de una recreación, en el ser humano, de la novedad, es decir, de aquello que estaba presente en la *filosofía del nacimiento* de Hannah Arendt y en el propio concepto de «inocencia del devenir» de Nietzsche, concepto que, tal y como hemos visto a lo largo de la tesis, resulta clave para la comprensión del ER, la VP y el SH, este último, como horizonte de un futuro posible.

Incluso en el ámbito de las leyes, dentro de la Constitución española de 1978 aparece recogido en el Título 1 «De los derechos y deberes fundamentales» en el Artículo 10, punto 1: «*La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad,...*». Este «*libre desarrollo de la personalidad*» trata sobre aquello a lo que se refirió el joven Nietzsche como la «unicidad productiva» en la tercera de las *CI* representando la figura de su maestro: Schopenhauer.

Por todo ello, concluimos, finalmente, en este *Anexo* que sólo una razón convergente entre lo científico y lo filosófico, entre lo estético y lo ético, entre el conocimiento de lo acaecido y la narración de los sucesos posibles, nos podrá conducir hacia una senda fuera del Nihilismo, o de los múltiples nihilismos que nos acucian en la época presente, mostrando así la posibilidad de *desantropomorfizar la naturaleza para renaturalizar al hombre*, tal y como nos señalaba el nuevo *ethos* que preconizaba Nietzsche. Si no, como ya señalamos en el *epílogo*, se hará realidad la previsión de Nietzsche, en el prólogo de *V.M.S.X.*, sobre la vida fugaz del ser que presumió ser el «más inteligente» de todos, que terminará por evaporarse como las lágrimas en la lluvia del océano primordial del tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA SOBRE NIETZSCHE

#### OBRAS CONSULTADAS

##### *I. Obras de Nietzsche*

*H.K.A: Historische Kritische Ausgabe* (Edición digital) Los textos en original en alemán de Friedrich Nietzsche están tomados del H.K.A.: (Historische Kritische Ausgabe) editados en Walter de Gruyter, Múnich, edición digital (1994), aunque incluye las ubicaciones de los textos tanto en *KGW* (Kritische Gesamtausgabe Werke), como en *KSA* (Kritische Studienausgabe) que siguen la edición crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari de 1969. La compilación de esta edición digital fue realizada conjuntamente a la vez en las ciudades de Múnich, Berlín y Nueva York en el año 1988.

*El Anticristo (A.C.)* Editado por Alianza Editorial. Madrid, 1974. Traducción, introducción y notas por Andrés Sánchez Pascual.

*Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es (E.H.)*. Editado por M.E. Madrid, 1993. Traducción de Francisco José Carretero Moreno. Prólogo por Enrique López Castellón.

*Aurora (A.)* Editado por Alianza Editorial. Madrid, 1974. Traducción, introducción y notas por Andrés Sánchez Pascual.

*Así habló Zaratustra (A.H.Z.)*. Editado por Alianza Editorial. Primera Edición: Madrid, 1972. Alianza de bolsillo, traducción, introducción y notas por Andrés Sánchez Pascual.

Consideraciones intempestiva (C.I.). “Segunda consideración intempestiva: sobre la conveniencia y los inconvenientes de la Historia para la vida”. En *Friedrich Nietzsche, Obras completas, Vol. I. Escritos de Juventud*. Edición a cargo de: Diego Sánchez Meca, traducción y notas: Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Editorial Tecnos, Madrid, 2011. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). También: Traducción al castellano y prólogo de Antonio Ovejero y Maury. Madrid, 1954. Editado en Aguilar, en Buenos Aires, en 1954.

El caminante y su sombra (C.S.). Editado por Alianza Editorial. Madrid, 1974. Traducción, introducción y notas por Andrés Sánchez Pascual.

El culto griego a los dioses. Editado por Aldebarán, Madrid, 1999. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Diego Sánchez Meca.

Humano, demasiado humano (H.D.H.). Editado por Alianza Editorial. Madrid, 1974. Traducción, introducción y notas por Andrés Sánchez Pascual.

Los filósofos presocráticos (F.P.). En Friedrich Nietzsche, *Obras completas, Vol. I, Escritos de Juventud* aparece como: “La filosofía en la época trágica de los griegos”. Editorial Tecnos, Madrid, 2011.

La gaya ciencia (G.C.). Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Ediciones Alianza Editorial, Madrid.

La genealogía de la moral (G.M.). Editado por Alianza Editorial, Madrid, 1972. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

Más allá del Bien y del Mal (M.A.B.M.). Editado por Alianza Editorial, Madrid, 1972. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

El nacimiento de la Tragedia (N.T.). Editado por Alianza Editorial, Madrid, 1972. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

Ocaso de los ídolos (O.I.). Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Editado por Alianza Editorial, Madrid, 1973.

Verdad y mentira en sentido extramoral (V.M.S.X.). Verdad y mentira en sentido extramoral y otros textos sobre *filosofía del conocimiento*. Editado en castellano por Tecnos, Madrid, 2012.

El caso Wagner y Nietzsche contra Wagner. Editados en un volumen conjunto por Editorial Siruela, 2002. Edición a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Traducción de Jose Luis Arántegui. Prólogo de Begoña Lolo.

Fragmentos póstumos (O.P.). Los fragmentos póstumos en castellano según la edición de Colli-Montinari se encuentran en los cuatro tomos de la edición española a cargo de Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2006 y 2008.

## **II. Biografías**

**ANDREAS-SALOMÉ, LOU:** Nietzsche. Traducción Luis Pasamar, edición al castellano por Grupo Cultural Zero, 4ª edición, Bilbao, 1986.

**JANZ, KURTZ PAUL:** Friedrich Nietzsche, Biographie. München / Wien, Carl Anser Verlag, 1978-79. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. 4 volúmenes. Alianza Universidad, Madrid: Volumen I: *Infancia y juventud*, 1981; Volumen II: *Los diez años de Basilea* (1869-1879), 1981; Volumen III: *Los diez años del filósofo errante* (primavera de 1879, hasta diciembre de 1888) 1985; Volumen IV: *Los años del hundimiento* (enero de 1888 hasta la muerte el 25 de agosto de 1900).

**ROSS, WERNER:** El águila angustiada, la vida de Friedrich Nietzsche. (*Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Kastel Verlag GmbH, Stuttgart, 1989). Edición castellana Editorial Paidós, Barcelona, 1994.



### **III. Acerca de su obra: interpretaciones actuales (consultados y citados)**

**BATAILLE, GEORGE:** Sobre Nietzsche, voluntad de suerte. (*Sur Nietzsche, Volonté de chance*, Gallimard, Paris, 1967). Traducción de Fernando Savater. Taurus S. A., Madrid, 1972.

**BRANDES, GEORG:** Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático. Traducción de José Liebermann. Sexto Piso España, Madrid, 2008.

**CAMUS, ALBERT:**

El mito de Sísifo. (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942). Alianza Editorial, Madrid, 1981.

El hombre rebelde. (*L'Homme révolté*). Alianza Editorial, Madrid, 1982.

**COLLI, GIORGIO:** Después de Nietzsche. Editado por Editorial Anagrama, Barcelona, 1978.

**DELEUZE, GILLES:**

Nietzsche y la filosofía. (*Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1967). Editado por Editorial Anagrama. Barcelona, 1986.

Nietzsche. (P.U.F. 1965). Traducción de Isidro Herrera y Alejandra del Río. Arena libros, Madrid, 2000.

Diferencia y repetición. (*Différence et répétition*, P.U.F. París, 1968). Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

Lógica del sentido. (*Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París). Editado en castellano por Editorial Paidós, Barcelona, 2005.

**DEL HOMME, JEANNE :** Nietzsche. (Editions Seghrers). Editado por Biblioteca Edaf. Barcelona, 1974.

**FINK, EUGEN:** La filosofía de Nietzsche. (*Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer GmbH. Stuttgart). Editado por Alianza Editorial, Madrid, 1986.

**FOUCAULT, MICHEL:** Nietzsche, la Genealogía, la Historia. (*Nietzsche, la Généalogie et l'Histoire*, Herederos de Michel Foucault y P.U.F., París). Editado por Pre-textos, Valencia, 1992.

**HEIDEGGER, MARTIN:** Nietzsche. Edición original: Verlag Günter Neske, J.G. Cotta, Buchhandlung Nachfolger GmbH, 1961. Volumen I y II. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino libro S.A, Colección Áncora y Delfín, Madrid, 2000.

**JASPERS, KARL:** Nietzsche: Introducción a la comprensión de su filosofar (*Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, escrito sobre 1936). Publicado en castellano por Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1963. Traducción: Emilio Estiú.

**KLOSSOWSKI, PIERRE:** Nietzsche y el círculo vicioso. (*Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, París, 1969). Edición castellana: Terramar ediciones, colección Caronte Filosofía, Argentina, La Plata, 1986.

**LÖWITH, KARL:** De Hegel a Nietzsche, la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. (*Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburgo, 1995). Traducido por Emilio Estiú, Editorial Katz, Buenos Aires, 2008.

**MANN, THOMAS:** Schopenhauer, Nietzsche, Freud. (S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main). Edición a cargo de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

**MONTINARI, MAZZINO:** Lo que dijo Nietzsche. (*Che cosa ha detto Nietzsche*, 1975). Edición castellana: Editorial Salamandra, Barcelona, 2003.

**QUESADA, JULIO:** Un pensamiento intempestivo: Ontología, Estética y Política en la obra de F. Nietzsche. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.

La belleza y los humillados. Ariel Filosofía, Barcelona, 2001.

**SAFRANSKI, RUDIGER:** Nietzsche, biografía de su pensamiento. (Nietzsche, *Biographie seines Denkens*, Karl Hansen Verlag, 2000). Traducción Raúl Gabás, Editorial Tusquets, Barcelona, 2001.

**SAVATER, FERNANDO:** Idea de Nietzsche. Editorial Ariel, Barcelona, 1995.

**SHUTTE, OFELIA:** Más allá del nihilismo, Nietzsche sin máscara. Traducción: Eloy Rodríguez Navarro. Editado por Ediciones del Laberinto S. L. Madrid, 2000.

**SLOTEDIJK, PETER:** El pensador en escena, el materialismo de Nietzsche (*Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1986). Traducción: Germán Cano. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2000.

**STEINER, RUDOLF:** Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época. (*Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen Seine Zeit*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach, Suiza. Primera edición, Weimar, 1895). Traducción Miguel López Manresa. Editorial Rudolf Steiner. S. A. Madrid, 2000.

**TRÍAS, EUGENIO:** La filosofía del futuro. Ariel, Barcelona, 1986.

**VALADIER, PAUL:** Nietzsche y la crítica del cristianismo. (*Nietzsche et la critique du christianisme*, Les Éditions du cerf, París, 1974). Tesis doctoral con la introducción a cargo de Paul Ricoeur. Traducción: Eloy Rodríguez Navarro. Editorial Cristiandad, Colección Libros Europa, Madrid, 1982.

**VATTIMO, GIANNI:** Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger (*Le avventure della differenza*, Aldo Garzanti Editore, 1980). Editado en castellano por Editorial Península, Barcelona, 1986.

----- Introducción a Nietzsche. (*Introduzione a Nietzsche*, Laterza & Figli, Roma / Bari, 1985). Traducción al castellano por Editorial Península, S. A., Barcelona, 2001.

**VERMAL, JUAN LUIS:** La crítica de la metafísica en Nietzsche. Prólogo de Eugenio Trías. Anthropos, Barcelona, 1987.

**WOODWARD, ASHLEY:** Interpreting Nietzsche, reception and influence (Edited) Continuum International Publishing Group, London/ New York 2011

**ZWEIG, STEFAN:** La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche) (*Der Kampf mit dem Dämon*, Williams Verlag, A.G. Zürich). Editorial El Acantilado, Barcelona, 1999

#### **IV. Tesis consultadas**

**PORTALES, GONZALO:** Filosofía y catástrofe, Nietzsche y la devastación de la Política. ARCIS (Universidad Autónoma de Chile). 2002.

**RODRÍGUEZ GARCÍA, MARIANO L.:** La teoría nietzscheana del conocimiento Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1990. Director de la tesis: Sergio Rábade Romeo.

**VIDAL CALATAYUD, JOSÉ:** Nietzsche contra Heidegger, Ontología estética Estudio preliminar de Teresa Oñate y Zubía. Colección Hilos de Ariadna, Editorial Dykinson S. L., Madrid, 2008.

#### **V. Libros y artículos de otros autores consultados y citados**

**ARENDT, HANNAH:** La condición humana. (*The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958). Editorial Paidós. Editado en Barcelona, 1993.

----- Conferencias sobre la filosofía política de Kant. ( *Lectures of Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Introducción y edición Ronald Beiner). Traducción de Carmen Corral. Editorial Paidós, Paidós estudios.

Bolsillo. Editado en Barcelona, 1987.

**ARISTÓTELES:** Metafísica. Edición al castellano por Agustín García Yebra, Editorial Gredos, 1974.

**BADIOU, ALAIN:** Breve tratado de ontología transitoria. ( *Court traité d'ontologie transitoire*. Editions du Seuil, 1998) Edición al castellano: Editorial Gedisa, Barcelona, 2001.

**BINNING, GERD:** Desde la nada, sobre la creatividad de la naturaleza y del ser humano. ( *Aus dem Nichts*, 1989). Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1996.

**BORGES, JORGE LUIS:** Historia de la eternidad. (Viau y Zona, Buenos Aires, 1934). Dentro de los distintos ensayos, hemos comentado en la tesis el artículo: «Teoría de los ciclos», incluida en la edición de 1936. Edición Alianza Bolsillo, Madrid, 1997.

**CRICK, FRANCIS HARRY COMPTON:** La búsqueda científica del alma: Una hipótesis revolucionaria para el siglo XXI. ( *The astonishing hypothesis: The scientific search for the soul*). Editorial Debate, Madrid, 1994.

**DAMASIO, ANTONIO:** Y el cerebro creó al hombre. ( *Self comes to mind*) Ediciones destino, Barcelona, 2010.

**DAWKINS, RICHARD:** El gen egoísta. ( *The selfish gene*, Oxford University Press, 1976).

**DENNETT, DANIEL C.:** La peligrosa idea de Darwin, evolución y significados de la vida ( *The dangerous Darwin's idea, evolution and meanings of life*). Traducido del inglés por Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999.

**DUJOVNE, LEON:** Teoría de los valores y filosofía de la historia

Editorial Paidós, Buenos Aires, 1959.

**FEURBACH, LUDWIG:** La esencia del cristianismo. (*Das Wesen des Christentums*, Otto Wigand, Leipzig, 1841). Editorial Trotta, 2009.

**FICHTE, JOHANN GOTTLIEB:** Algunas lecciones sobre el destino del sabio (*Einige Vorlesungen über die bestimmung des gelehrten*, 1794). Epílogo de Wolfgang Janke, introducción, traducción y notas de Faustino Oncina Coves. Edición bilingüe de Editorial Istmo, Colección Ágora. Madrid, 2002.

**FRANKL, VIKTOR:** El hombre en busca de sentido. (*Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, Viktor E. Frankl, 1946). Traducción: Herder Editorial S. L., Barcelona, 1979.

----- En el principio era el sentido. (*In Anfang war der Sinn*, Franz Deuticke Verlagessellschaft m.b.H., Viena, 1982). Traducción: Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, 2000.

**GADAMER, HANS-GEORG:** Verdad y método I y II. (*Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, edición de Paul Siebeck, Tübingen, 1975). Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Aparicio. Editorial Sígueme, S.A.U., Salamanca, 1977.

**HEGEL, G.W.F.:** Fenomenología del espíritu. (*Phänomenologie des Geistes*, Joseph Antón Goebhardt, Bamberg / Würzburg, 1807). Editorial Alhambra. Madrid 1986. Traducción y comentarios de Carlos Díaz.

**HEIDEGGER, MARTIN:** Ser y tiempo. (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927). Edición al castellano realizada por José Gaos. F. C. E. México, 1964.

----- «El origen de la obra de arte» Artículo recogido dentro de: Sendas de bosque (*Holzwege*). Alianza Universidad. Madrid, 1997.

----- Introducción a la metafísica. (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1987). Edición castellano: Gedisa editores. Barcelona, 1993.

**HOLBACH, PAUL HEINRICH DIETRICH:** Sistema de la naturaleza. (*Système de la nature ou de lois du monde physique et du monde moral*, Marc-Michel Rey, Ámsterdam, 1770). Edición castellano: Colección: «Los ilustrados» dirigida por José Manuel Bermudo, Editorial Laetoli, S. L. Pamplona, 2008.

**HUME, DAVID:** Diálogos sobre la religión natural. (*Dialogues concerning Natural religion*, Londres, 1779). Primera edición castellana: Colegio de México, México D.F., 1942. Edición utilizada: F.C.E., México D.F., 2005.

**KANT, IMMANUEL:** Crítica del juicio. (*Kritik der Urteilskraft*, 1790). Traducido por Manuel García Morente, Espasa Calpe, 1914. Editado en la actualidad por Austral bolsillo, Madrid, 1977.

----- Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la Historia. (*Idee zur einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, 1784). Traducido directamente de Kant *Gesammelte Schrift, Herausgegeben, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft*, Berlín, 1907/23. Editado por Tecnos, Madrid, 1997.

**KOHUT, HEINZ:** El análisis de sí-mismo. (*Analysis of self*). Amorrrortu Editores, 1996.

«Forms and Transformations of Narcissism» dentro del volumen recopilatorio: Essential Papers on Narcissism. New York University Press. Incluye textos de Kohut, Heinz. (Recopilador: **MORRISON, ANDREW**).

**LEIBNIZ, G.W.:** Nuevos ensaos sobre el entendimiento humano. (*Neues Einhfurung über menschliches Vertandnis*, 1765). Alianza Editorial, Madrid, 1992.

----- Monadología (1715) Editorial Pentalfa, Oviedo, 1981.

----- «Apocatástasis Pantón». Carta a Adam Theobald Overbeck, 1715. En FICHANT, MICHEL: Leibniz y el eterno retorno, reflexiones sobre la idea de Apocatástasis. Universidad París-La Sorbona.

**LESSING, GOTTHOLD:** Laocoonte o sobre los límites en la pintura y la poesía (1766). Argos, Buenos Aires, 1946.

**LÖWY, MICHAEL:** Walter Benjamin, aviso de incendio. F.C.E. Buenos Aires, 2002.

**LUCRECIO:** De rerum natura: (Sobre la naturaleza de las cosas). Traducido al castellano como: *De la naturaleza*. Editorial Gredos, Madrid, 2003.

**MATE, REYES:** Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin *Sobre el concepto de Historia*. Editorial Trotta, Madrid, 2006. Sobre textos de Walter Benjamin, originales de Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

**MATURANA, HUMBERTO Y VARELA, FRANCISCO:** El árbol del conocimiento Castello, Santiago de Chile, 1984. Edición española: Debate, Madrid, 1996.

**MONOD, JACQUES:** El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna. (*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Editions du Seuil, 1970). Editado en Tusquets, colección Metatemas, 1981.

**MORIN, EDGAR:** La mente bien ordenada. (Editiones du Seuil, 1999). Edición al castellano: Seix Barral, Barcelona, 2000.

**ORTEGA Y GASSET, JOSÉ:** Historia como sistema y otros ensayos de filosofía. Revista de Occidente, Madrid, 1941. Edición por Paulino Garagorri, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

**PASCAL, BLAISE:** Pensamientos. (*Pensées sur la religion et autres sujets*, Port-Royal, 1670). Ha habido múltiples ediciones, entre las más destacadas: las de Victor Cousin, 1842 y la que se considera canónica, de Brunschwig, Hachette, 1904. La utilizada por nosotros, que sigue a la de Brunschwig, es la de Romerman ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1968.



**PLATÓN:** Apología de Sócrates

----- Fedón

----- Timeo

Traducidos bajo el asesoramiento de Carlos García Gual para Biblioteca Clásica Gredos. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid, 1992. Correspondientes a los tomos: I, III y VI, respectivamente.

**PRIGOGINE, ILYA y STENGERS, ISABELLE:** La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia. 1983.

**SCHOPENHAUER, ARTHUR:** El mundo como voluntad y representación. (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, 1818) Editorial Orbis. Barcelona, 1985. Vol I: Libro I y II, Vol II: Libros III, IV y V. Traducción y notas de Miguel de Unamuno.

----- Sobre la voluntad en la naturaleza. (*Über der Wille in der Natur*, 1836). Libro de bolsillo, Alianza Editorial. Madrid, 1970.

**SPINOZA:** Ética. (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1675). La edición utilizada es de Trotta S. A., Barcelona, 2000.

**STIRNER, MAX (SCHMIDT, JOHANN KASPAR):** El único y su propiedad. (*Der Einzige und sein Eigentum*, Otto Wigand, Leipzig, 1844). Hay varias ediciones, entre ellas la de Eduardo Subirats, 1970. La que hemos tomado aquí es la de José Rafael Hernández Arias Ediciones Sexto Piso, Madrid, 2004.

## **VI. Trabajos monográficos de profesores y recopilación de artículos consultados**

**BARRIOS, MANUEL:** La voluntad de poder como amor. Colección Delos. Director de la colección, Félix Duque. Ediciones del Serbal, Madrid, 1990.

**CABADA CASTRO, MANUEL :** Querer o no querer vivir, el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia.

**JIMÉNEZ MORENO, LUIS:** Hombre, Historia y Cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche. Espasa Universitaria. Madrid. Año 1983.

----- El pensamiento de Nietzsche. Prólogo de Nelson Orringer. Ediciones pedagógicas, Editorial Cincel. Madrid, 1994.

### **TRABAJOS RECOMPILATORIOS COLECTIVOS:**

Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche

Recopilación de trabajos de: Luis Martín Santos, José Emilio Esteban Enguita, Walter Kauffmann, Bruce Detwiler, Lizbeth Sagol, Julio Quesada, Giuliano Campioni, María Jesús Mingot, Luis Enrique de Santiago Guervós, Diego Sánchez Meca, Luis Jiménez Moreno, Mary Warnock y Ricardo Tejada.

Editado por Huerga y Fierro, Universidad de Burgos, 2000.

Nietzsche y la “gran política”

Edición a cargo de Fernando Moraleja con artículos de autores contemporáneos a F. Nietzsche como: Georg Brandes, Gabriele D’Annunzio, Franz Mehring, Ferdinand Tönnies, Leo Strauss y autores actuales como: Norbert Elias, Emmanuel Levinas, Ernst Nolte, José Emilio Esteban Enguita, Enrique López Castellón y otros autores. Editado en Cuaderno Gris, ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2001.

¿Nietzsche ha muerto?

Memoria del congreso internacional celebrado en la U. A. M. (Universidad Autónoma de Madrid) con la colaboración de la Fundación Hombre-Mundo. Compiladores: Gerardo Martínez Cristerna y Julio Quesada Martín. México D. F. 2009.

## **VII. Diccionarios y obras de consulta de Filosofía y Mitología**

**FERRATER MORA, JOSÉ:** Diccionario de Filosofía. Obra revisada por Priscila Cohn para Editorial Ariel, en Cuatro Tomos, Barcelona, 1992.

**GARCÍA GUAL, CARLOS:** Introducción a la mitología griega. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

**KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD M.:** Los filósofos presocráticos (*The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge University Press, 1957). Traducción al castellano: Editorial Gredos, Madrid, 1970.

**SOTO RIVERA, RUBÉN:** Kairo-teo-ontología en los pensadores grecorromanos. Bayamon, Puerto Rico, Impresos GLAEL, 2003.

#### ***VIII. Mención a obras literarias en la tesis***

**ALLIGHERI, DANTE:** La divina comedia (1319). Edición Espasa Calpe, Madrid.

**BRECHT, BERTOLT:** Historias del almanaque. En la cual se incluye la poesía: «Preguntas de un obrero que lee». (*Kalendergeschichten*, Gebrueder Weiss, 1949). Bajo convenio con Suhrkamp Verlag K.G., Frankfurt am Main. Edición en castellano: Alianza Editorial, Madrid, 1975.

**CORTÁZAR, JULIO:** «Los pasos en las huellas» (Narración breve). Herederos de Julio Cortázar, 1976. Publicado en Alianza de Bolsillo, Madrid, 1976. Dentro de la colección: Julio Cortázar, Los Relatos, Volumen II: Juegos.

**CAMUS, ALBERT:** Calígula (1944). Alianza Editorial, biblioteca de autor, Madrid.

**DOSTOIEVSKI, FIÓDOR:** Crimen y castigo (1866)

----- El idiota (1869)

----- Los hermanos Karamazov (1880)

Las obras completas de Dostoievski se encuentran traducidas al castellano en tres volúmenes por Editorial Aguilar, México, 1949.

**ÉLUARD, PAUL:** Poesía completa. Visor, 1982.

**GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL:** El amor en los tiempos del cólera (1985)  
Random House Mondadori S. A., Barcelona, 2005.

**GOETHE, JOHAHN WOLFGANG:** Fausto (1832). Espasa Calpe, Madrid, 2009.

**GONZÁLEZ, ÁNGEL:** La poesía «Para que yo me llame Ángel González» está incluida en: Palabra sobre palabra (Poesía completa) Seix Barral, Barcelona, 2005.

**KUNDERA, MILAN:** La insostenible levedad del ser (1984). Tusquets, Barcelona, 1993.

**MAUROIS, ANDRÉ:** Napoleón. (Thames and Hudson, Londres). Ediciones Destino, 1965, Salvat Editores S. A., 1987.

**RILKE, RAINER MARIA:** Elegías de Duino (Inseln Verlag, 1923). Lumen, Barcelona, 1980.

**SAINT-EXUPÉRY, ANTOINE DE:** Vuelo nocturno (1930). Emecé Editores, 2000.

**SHAKESPEARE, WILLIAM:** Macbeth (1623, First Folio). Editorial Planeta, Barcelona, 2004.